

Archives de sciences sociales des religions

203 | juillet-septembre 2023
Miracles de guérison entre médecine et religion

La guérison surnaturelle dans les grands courants du judaïsme : de la magie au miracle

Supernatural Healing in Jewish Thought: from Magic to Miracle

La curación sobrenatural en las grandes corrientes del judaísmo : de la magia al milagro

Cristina Ciucu



Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/assr/70974
ISSN : 1777-5825

Éditeur
Éditions de l'EHESS

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 2023
Pagination : 19-50
ISBN : 9782713229695
ISSN : 0335-5985

Référence électronique
Cristina Ciucu, « La guérison surnaturelle dans les grands courants du judaïsme : de la magie au miracle », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 203 | juillet-septembre 2023, mis en ligne le 01 janvier 2024, consulté le 11 janvier 2024. URL : http://journals.openedition.org/assr/70974 ; DOI : https://doi.org/10.4000/assr.70974

Cristina Ciucu

La guérison surnaturelle dans les grands courants du judaïsme : de la magie au miracle

Expression immédiate de la Volonté divine dans la matière et mise en abîme de la Création, le miracle interrompt le cours du monde pour y inscrire un sens. L'acceptation de cette interruption passe par l'évaluation des degrés du possible, au sein d'une représentation générale de la nature et de ses lois. Ainsi, dans une typologie hiérarchique du miraculeux, le miracle de la guérison est jugé par Thomas d'Aquin comme une « affaire minime » en termes de bouleversement des lois naturelles, au même titre que la régénération des pierres précieuses[1]. Un rétablissement, même le plus improbable, n'aurait donc pas la puissance d'émerveillement des grands événements théophaniques. Il a néanmoins un extraordinaire pouvoir transformateur sur le guéri, en le « tournant » vers l'origine présumée de ce renouveau de la chair. Au cœur de la question des conversions/apostasies, le miracle de la guérison est, de ce fait, lourd d'implications théologiques et sociales. Son potentiel à la fois cohésif, légitimateur et subversif est source de perpétuelles controverses et d'inévitables ajustements doctrinaux. Nous tenterons d'esquisser ici les grandes lignes d'une histoire doctrinaire et sociale de la guérison surnaturelle, dans son rapport à la problématique générale du miraculeux, au sein des principaux courants religieux, piétistes et mystiques juifs.

Le judaïsme rabbinique : entre méfiance et banalisation du surnaturel

Au premier abord, le judaïsme rabbinique tend à inscrire le (vrai) miracle *in illo tempore* biblique ou à le projeter dans les temps messianiques d'une rédemption cosmique ou nationale. La période déchue de l'exil marque la fin de la prophétie, dont l'action miraculeuse – adombration de la Parole divine – est indissociable. Selon une célèbre *Tosefta*, « lorsque moururent les derniers prophètes, Haggai, Zacharie et Malachie, l'Esprit saint cessa pour Israël. Cependant on continua à leur faire entendre un écho de la Voix (*bat qol*) » (Sota 13.3). Au même titre que la prophétie, le miracle est « signal » (*nes*), « symbole/lettre » (*ot*) et « manifestation » (*mofet*) d'une intimité avec le divin rendue possible par la sacralité d'un lieu. Son effacement laisse une trace de la Présence dans les faits merveilleux de ceux qui

1. Thomas d'Aquin, 1894, vol I : 789 (quest. 105, art. 7, 2).

s'évertuent à sauvegarder et cadrer le sens de la Révélation. Sans lui accorder la dignité des miracles bibliques, le corpus rabbinique réserve de la sorte, dans ses sections narratives-théologiques (*aggada*), une place importante au merveilleux. Il s'agit d'une pléthore de faits extraordinaires[2] découlant de l'élévation morale et spirituelle de certains rabbins, de leur connaissance de la Tora et de ses pouvoirs, mais aussi d'une maîtrise de formules et de techniques magiques. Ces prodiges ne sont en rien moins remarquables que ceux accomplis par les patriarches et les prophètes : guérisons, résurrections de morts[3], exorcismes[4], création de plantes, d'animaux et d'humanoïdes artificiels[5], annulation de décrets divins[6], séparation des eaux[7] ou retour de la pluie[8]. Leur traitement est pourtant déconcertant : souvent anecdotique, parfois quasi ludique (ou même ouvertement ludique), il contraste avec le soin d'argumentation concernant les questions de loi (*halakha*) et, par ailleurs, avec la gravité qui imprègne les récits néotestamentaires.

Cette banalisation du surnaturel ne concerne pas uniquement les aspects discursifs. Ainsi, à l'exception de figures rabbiniques charismatiques, comme Shimeon bar Yokhai (IIe siècle)[9], ou de thaumaturges et guérisseurs nimbés d'une aura prophétique, tels que Ḥoni le Faiseur de Cercles[10] et Ḥanina ben Dosa (Ier siècle)[11], les exploits prodigieux ne semblent pas considérés comme une véritable source de légitimation religieuse. Le miracle n'est pas banni ou jugé impossible, mais il a perdu sa valeur fondatrice. Il ne constitue pas une condition nécessaire, ni suffisante, pour déterminer l'authenticité des faits prophétiques. Par ailleurs, il n'est pas non plus la prérogative exclusive des prophètes et des rabbins[12]. Plus significativement encore, dans les discussions et les décisions légales, l'argument *ex miraculis* est en règle générale non reçu (Baumgarten, 1983 : 238-253). Nous avons ainsi, d'une part, un déni ouvert de la pertinence du miraculeux dans le discours légal-prescriptif (*halakha*) intra-rabbinique, et d'autre part, une tension entre méfiance et prolifération du surnaturel dans le corpus « narratif » (*aggada*) visant la communauté dans son ensemble. Hormis la logique de l'exil, deux facteurs intimement

2. Solomon Schechter (1908 : 122-123) fait état de plus de 250 occurrences d'exploits miraculeux dans le corpus talmudique et midrashique.
3. Talmud de Babylone (TB) Megilla 7b.
4. Chajes, 2003 : 60-61.
5. TB Sanhédrin 65b et 67b.
6. Bohak, 2008 : 403.
7. Talmud de Jérusalem (TJ) Sanhédrin 7.19, 25d.
8. TB Ta'anit 23a-b.
9. TB Shabbat 33b ; Rosenfeld, 1999 : 349-384.
10. Mishna (M.) Ta'anit 3:8 ; TB Ta'anit 23a-b ; TJ Ta'anit 3.8, 66d ; Green, 1979 : 628-647 ; Safrai, Safrai, 2004 : 59-78 ; Trachtenberg, 2004 : 121.
11. M. Berakhot 5:5 ; M. Sota 9:15 ; TB Berakhot 33a ; 34b ; 61b ; Vermes, 1972 : 28-50 ; Vermes, 1973 : 51-64 ; Bokser, 1985 : 42-92.
12. Être l'occasion d'un bouleversement dans l'ordre de la création peut même, parfois, s'apparenter à une forme d'hybris : « À quel point il doit être mesquin pour que l'ordre de la Création soit ainsi changé pour lui ! » (TB Shabbat 53b).

liés sont susceptibles d'éclairer ces positions apparemment discordantes : l'indiscernabilité entre fait miraculeux et fait magique, et la centralité du miracle chez certains « sectaires » (*minim*).

Dans un monde qui déborde de merveilleux, la distinction entre miracle authentique et artifice d'ordre magique ne saurait être établie sur la seule base du caractère exceptionnel des faits (TB Berakhot 9b). L'efficacité de la magie, généralement admise – et souvent redoutée – dans le monde hellénistique et gréco-romain, relève moins d'un supra- que d'un infra-naturel. Il s'agit de « techniques » mettant à l'œuvre ou manipulant des propriétés – bien que recelées ou occultes – de la nature, ce que Pic de la Mirandole, Ficin et autres philosophes hermétiques de la Renaissance, à partir de ces mêmes sources hellénistiques, appelleront « la partie pratique de la science naturelle[13] ». L'acte magique, avec toutes ses expressions, s'accomplit ainsi « par l'union et l'actualisation des choses qui sont latentes (*seminaliter*) ou séparées dans la nature[14] ». Une telle prestidigitation ne saurait poser de problèmes théologiques majeurs, car la tradition rabbinique y est relativement permissive. Certains aspects de la magie sont condamnés[15], particulièrement tout ce qui pourrait s'apparenter à l'idolâtrie, d'autres sont acceptés et pratiqués, et parfois même ceux qui sont bannis sont pratiqués (Bohak, 2008 : 392-422).

Le pouvoir des magiciens/sorciers (*mekashef*[*im*]) est ainsi manifestement reconnu, et source d'un certain ascendant social[16]. Malgré une tension sensible, le discours rabbinique s'épanouit rarement autour des magiciens « professionnels », mais concerne le plus souvent les pratiques magiques des *minim*. Légitimés de la Parole révélée, les rabbins s'aventurent même parfois dans de véritables concours de magie avec des sectaires[17]. Une telle confrontation entre R. Yehoshua et un *min*[18] se conclut avec la mort de ce dernier suite à l'intervention d'une figure mythologique (le Prince de la Mer) soumise/défaite par Dieu au moment de la Création[19]. En évoquant de la sorte le processus créateur, cette mise en scène symbolique et ludique élève la « magie » de R. Yehoshua au rang de miracle, tout en exposant les limites des « techniques » du *min*. Radical dans ses implications, l'argument de la magie est appelé à jouer un rôle incontournable dans les polémiques et controverses ultérieures, essentiellement à l'encontre du christianisme. Tel est en particulier le cas du narratif

---

13. Agrippa, 1575, *cap.* 41-42, n. p. ; Ficin, 1989, *Apologia* : 398-399 ; Pic de la Mirandole, 2006, *Conclusiones Magicae* XXVI, 3 : 192-193.
14. Pic de la Mirandole, 2006, XXVI, 11 : 194-195.
15. Parfois sans appel, comme dans TB Shabbat 75a : « Qui apprend des choses auprès d'un sorcier mérite la mort. »
16. Ils seraient de ce fait, selon R. Pappa, des « gens imbus de leur prépotence » (TB Shabbat 139a).
17. Il s'agit d'un *topos* récurrent dans la littérature des premiers siècles. Voir notamment la tradition chrétienne et judéo-chrétienne impliquant Simon le Mage : *Actes de l'apôtre Pierre et de Simon*, 25-32 (Bovon, Geoltrain, 1997 : 1094-1105) ; *Homélies Pseudo-Clémentines*, Homélie XX, 11, 1-23, 5 (Geoltrain, Kaestli, 2005 : 1581-1589) ; *Reconnaissances Pseudo-Clémentines*, X, 66, 1-70,5 (*ibid.* : 1998-2001).
18. TJ Sanhedrin 7.13, 25d ; Bohak, 2008 : 400.
19. TB Baba Batra 74b-75a ; *Midrash Tanhuma*, 1733 : 220-221 ; Ḥayye Sarah (30).

talmudique concernant Jésus le magicien/sorcier[20], qui demeurera central dans la tradition littéraire juive antichrétienne[21]. Les accusations de pratiques magiques à l'encontre de Jésus[22] et des apôtres suscitent naturellement des réponses apologétiques, notamment de la part de Justin Martyr[23], Origène[24] ou Lactance[25]. Cette confrontation autour d'une économie générale et d'une taxinomie du fait surnaturel conforte également, chez certains théologiens chrétiens, une tendance à minorer la valeur théologique et morale du miracle[26].

Le domaine d'application de la magie au sujet duquel les rabbins montrent la plus grande permissivité est incontestablement la guérison. Ainsi, « tout ce qui sert à guérir n'est pas considéré comme étant de la magie/la voie des Amorrites[27] ». Tous les moyens sont déployés afin d'assurer la sauvegarde d'une vie : la prière[28], l'invocation d'anges[29], les incantations[30], les amulettes (*qame'ot*)[31], mais aussi le simple toucher[32]. Les recettes magico-médicales abondent[33] et tout recours à des « médecins » est autorisé[34]. Certains rabbins n'hésitent pas à faire appel à des pratiques qui sont par ailleurs reprochées aux chrétiens ou aux *minim* : la magie astrale, les « tombes guérisseuses[35] », les exorcismes et la confrontation avec les démons (Kottek, 1996 : 32-38 ; Chajes, 2003 : 60-61 ; Harari, 2017 : 392-407). La démonologie n'est cependant mise en œuvre que pour neutraliser ou contrer le néfaste. Toute forme d'assujettissement volontaire aux forces

20. TB Sanhedrin 43a et 107b ; TB Sota 47b.
21. Krauss, 1902 ; Eliahu Hayyim b. Benyamin de Genezzano (fin du xv[e] siècle) dans Rosenthal, 1967 : 449 ; Siméon ben Zemah Duran (1361-1444), 1970 : 29 ; Horbury, 1971 ; Moshe ha-Cohen de Tordesillas (v. 1375), 1972 : 154 ; Meïr B. Simon ha-Me'ili de Narbonne (xiii[e] siècle), *Milhemet Mitzwah* dans Chazan, 1989 : 56-57 ; Krauss, 1995 : 37, 85, 87, 184 ; Meerson, Schäfer, Deutsch, 2014.
22. Saint Augustin mentionne même des livres de magie attribués à Jésus. Voir : *Accord des évangélistes*, livre I, chap. IX-XIV (Augustin d'Hipppone, 1867, t. V : 119-122) et *Les Traités sur saint Jean*, traité 35, §8 (Augustin d'Hipppone, 1872, t. X : 578).
23. *Dialogue avec Tryphon*, 69, 7 (Bobichon, 2003, vol. I : 376-377).
24. Origène, 1967, I, 68-71 : 266-275 ; II, 48-51 : 392-407.
25. Lactance, 1973, IV : 10-21, chap.15 : 119.
26. Saint Augustin, par exemple, voit dans l'efficacité de l'acte magique et de l'action angélique un leurre divin destiné à engendrer la tentation. Le fait extraordinaire (magique ou miraculeux) réveille la curiosité, *concupiscentia oculorum*, le plus sournois des vices. Moralement périlleux, le don des miracles ne devrait pas être désiré. Voir : *Traités sur l'Épître de saint Jean aux Parthes*, deuxième traité §13 (Augustin d'Hipppone, 1872, t. XI : 179) ; *De Trinitate*, livre III, chap. VII, §12 (*idem*, 1868, t. XII : 393). Pour Jean Chrysostome, la prophétie est supérieure au miracle, car non soumise à l'apparence et à l'illusion. Voir : *Commentaire sur l'Évangile selon saint Jean*, homélie XIX (Jean Chrysostome, 1865, t. VIII : 191) ; Jean Cassien (360-435), 2009, *Conférences* XV, 7, t. II : 216.
27. TB Shabbat 67a ; TB Ḥullin 77b. *Cf.* Bohak, 2008 : 364-365.
28. Bohak, 2008 : 403.
29. TB Shabbat 67a.
30. TB Shabbat 66b.
31. TB Gittin 67b ; Tosefta Shabbat 4:9 ; Bohak, 2008 : 370-371 ; Harari, 2017: 217-230.
32. TB Berakhot 5b.
33. Bohak, 2008 : 406-422 ; Harari, 2017 : 358-364.
34. TB Yoma 85a.
35. TB Baba Metzia 85b.

intermédiaires s'apparentant à l'idolâtrie, la conjuration/adjuration (*hashba'ah*) de démons et d'anges reste illicite (Bohak, 2008 : 381-382).

Il ne s'agit pas là d'une spécificité juive. Dans les mondes hellénistique et gréco-romain, les pratiques « médicales » sont fondamentalement en harmonie avec les cultes consacrés aux divinités guérisseuses, notamment à Asclépios (Tinker, 1983). Les communautés juives participent pleinement de ce syncrétisme d'une facture très pragmatique (Kottek, 2000 : 1-16)[36], d'autant plus que, sur le terrain particulier de la guérison, la confusion est de mise. Il est en effet particulièrement difficile de faire la distinction entre la bonne « médecine », la bonne technique magique ou astro-magique et l'intervention divine. Certes, en théorie, les choses sont toujours relativement claires. Selon le résumé de Howard Clark Kee (1986 : 4), « si une technique est en elle-même efficace contre une force hostile, l'action est magique. Si elle est vue comme l'intervention d'un dieu ou d'une déesse, nous avons affaire à un miracle. Si elle consiste à faciliter les fonctions naturelles du corps, c'est de la médecine ». Mais plutôt que sa *source* insaisissable et ses modalités, c'est le *canal* de la guérison qui semble préoccuper les rabbins. Tandis que la reconnaissance du guéri envers le magicien, au même titre que celle envers le médecin, n'est pas une menace pour la foi, tout rétablissement obtenu par un *min*, quels que soient les moyens employés, est une blessure infligée au corps social. Sachant que les guérisons représentent une source importante de conversions pour le christianisme primitif (Porterfield, 2005 : 43-51), cette question ne peut que s'inscrire dans une dimension collective et polémique. Ainsi, pour l'un de ces « sectaires » de Palestine qui prodiguent des guérisons au nom de « Jésus fils de Pandera », les rabbins dérogent au principe de permissivité en matière de « sauvegarde de la vie » (*piquaḥ nefesh*) : la mort du malade est dans ce cas préférable[37]. Cette mort « dans la pureté » (*tahor*)[38] est un sacrifice préservant la communauté entière d'une souillure autrement plus préjudiciable. Un précédent lourd de sens pour les développements ultérieurs.

Remontant à la période du Second Temple[39], la tradition des *nomina sacra* et du pouvoir intrinsèque de la Parole révélée, orale ou écrite[40], constitue le noyau dur des pratiques rabbiniques de la guérison. Renforcée par la conviction que « la Parole équivaut à l'acte » (TB Shabbat 119b), cette tradition nourrit une magie symbolique et linguistique qui perdurera tout au long de l'histoire religieuse juive. Probablement vers la fin de la période rabbinique, l'art « digne d'éloges » de la théurgie[41] vient couronner ces traditions dans

36. Sur les textes magiques juifs rédigés en grec, voir Bohak, 2008 : 194 -196.
37. TJ Avoda Zara 2.2, 40d ; TJ Shabbat 14.4, 14d ; Bohak, 2008 : 399.
38. TJ Avoda Zara 2:2, 40d ; TB Avoda Zara 27b. Voir l'analyse de ces *aggadot* par Noy, 1988 : 124-146 ; Boyarin, 1999 : 34-36.
39. Bohak, 2008 : 299, 376-378.
40. Trachtenberg, 2004 : 106-108 ; Bohak, 2008 : 351, 356.
41. Augustin d'Hippone, *La Cité de Dieu*, livre X, chap. IX (Augustin d'Hippone, 1869, t. XIII : 201). Voir la présentation par Franz Cumont (1929 : 174) de « cet art licite et honorable pour lequel on inventa ce nom de "théurgie" ».

une logique extatique-ascensionnelle conjuguant mondes intermédiaires et angélologie avec les pouvoirs pratiques de la Parole. Graduellement, la portée à la fois mystique et thaumaturgique de ces synthèses est appelée à ouvrir la possibilité d'une authentique irruption miraculeuse dans l'histoire.

De la magie symbolique au piétisme ashkénaze

La fin de l'Antiquité et la période gaonique (viie-xie siècle) sont marquées par le même foisonnement de pratiques magiques et théurgiques. La tradition des incantations et des amulettes, amplement attestée pour la communauté babylonienne à la fin de l'Antiquité[42], se prolonge autour des synagogues, devenues aussi des espaces de guérison et fréquentées même par des chrétiens (Bohak, 2008 : 314-318). L'abondance de textes magiques liés à la guérison dans la Genizah de Caire[43] atteste leur caractère licite et sacré. En effet, l'usage curatif et apotropaïque des amulettes, constant tout au long de l'histoire du judaïsme, suppose un transfert de sacralité de la Parole sur tout support matériel. Ce transfert ne peut cependant s'opérer que dans un état d'élévation et de purification qui est la marque d'une autorité religieuse ou théurgique. Idéalement, l'émetteur des amulettes est un créateur de liens à la fois sacrés et sociaux. Autant de pratiques qui ne sont vraisemblablement pas considérées comme relevant de la magie et qui sont pleinement embrassées par des chrétiens – notamment, mais pas exclusivement[44], par les traditions coptes[45]. Le nom de Jésus, que Justin Martyr désigne comme « le Nom de la Puissance » (*ὁ τῆς δυνάμεως ὄνομα*)[46], devient un outil théurgique guérisseur ou apotropaïque. Une pratique pérenne, jugée « pas illicite » par Thomas d'Aquin[47], l'usage des amulettes, connaîtra un renouveau au xiiie siècle (Skemer, 2006), se constituant en un terrain d'intenses échanges « magiques » – et inévitablement religieux – entre les communautés chrétiennes et juives.

D'autre part, l'existence d'une dimension « privée » des pratiques magiques est attestée par des manuels à usage individuel conjuguant magie, angélologie, démonologie et théurgie. Rédigé pendant la période hellénistique ou héritant de la tradition hellénistique[48], le *Livre des Arcanes* (*Sefer ha-Razim*) en est l'exemple le plus notable. Concis et manifestement destiné à des rituels personnels, il contient des instructions sur l'usage des noms divins, ainsi que

42. Naveh, Shaked, 1993 ; Bohak, 2008 : 183-184 ; Misgav, 2018 : 53-72.
43. Seidel, 2003 : 73-95 ; Bohak, 2008 : 215-224.
44. Ford et Morgenstern (2019 : 56) signalent une possible utilisation du Nom guérisseur de Jésus sur un bol d'incantation (ainsi que la formule courante « Jésus le médecin » : 54, 57).
45. Roberts, 1979 : 26-48, 82-83 ; Kee, 1986 : 107-112 ; Meyer, Smith, 1999 : 35-36, 45 ; Meyer, 2003 : 57-67 ; DeConick, 2020 : 44-45.
46. *Dialogue avec Tryphon*, 132,2, Bobichon, 2003, vol. I : 540-541 ; vol. II : 899.
47. *Summa Theologica,* II.2., quest. 96, art. 4.1 (Thomas d'Aquin, 1894, vol. III : 688-689) : « Les paroles divines n'ont pas moins d'efficacité quand elles sont écrites (*cum scribuntur*) que quand elles sont prononcées (*cum proferuntur*). »
48. Margalioth, 1966 : 11 ; Bohak, 2008 : 70-75 ; Harari, 2017 : 277-284.

des éléments de magie astrale et de théurgie. Une hiérarchie des firmaments avec leurs caractéristiques numineuses, ainsi que les noms et fonctions de chaque ange, viennent compléter le cadre théurgique. Le texte est attribué à Noé, qui, selon le *Livre des Jubilés* (IIe siècle av. J.-C.), aurait appris les secrets de la guérison (« les remèdes de tous les maux ») lors de révélations angéliques[49]. Les rituels de guérison y occupent en effet une place importante, avec des formules adressées aux 72 anges qui servent (*mesharetim*) devant Dieu et qui semblent correspondre aux 72 lettres du Nom explicite[50]. Les *realia* rituels, adaptés aux types de maladie, comprennent le moment opportun[51], le support matériel, ainsi que les procédures préliminaires de purification et de protection. L'invocation des anges, dont la puissance réside dans leurs noms, entraîne une réponse présentée comme automatique. À l'intérieur d'une telle vision fonctionnaliste, le nom prononcé ou écrit est à la fois l'essence individuelle et le tissu de liens qui unit chaque élément du monde à tous les autres et à chaque plan de réalité.

Un autre manuel magique d'origine hellénistique, *L'Épée de Moïse* (*Ḥarba de-Moshe*), est probablement plus tardif – Yuval Harari (2017 : 284-290) avance les VIIe-VIIIe siècles –, et manifestement moins articulé. On y retrouve les combinaisons du Tétragramme, le Nom « faiseur de miracles » (Harari, 1997 : 30), ainsi que des indications pour fabriquer des amulettes (*ibid.*, 37-38, 40-41), dans une logique davantage fonctionnaliste et sans visée cosmologique. L'acceptation communautaire, qui semble préoccuper les auteurs des deux textes, passe premièrement par une judaïsation des éléments magiques ou théurgiques. Les attributions à Noé ou à Moïse ennoblissent la magie symbolique, en lui conférant un statut de révélation. En même temps, elles opèrent un détournement des accusations à l'encontre de « Moïse le magicien », qui abondent dans le monde antique (Trachtenberg, 2004 : 96 ; Bohak, 2008 : 84 ; Meerson, Schäfer, 2014 : 67-68). Cependant, si dans ces textes on disserte longuement sur les noms divins et leurs combinaisons, on n'y traite pas spécifiquement de la Tora, et encore moins de la culture rabbinique. Nous avons vraisemblablement affaire à des cercles de magiciens ou de thaumaturges éloignés des élites rabbiniques, en quête de légitimation et d'une forme de « professionnalisation ».

C'est avec le corpus des Palais (*Hekhalot*) et du Char (*Merkava*) célestes que l'intégration d'éléments magiques dans une démarche d'ascension et de théurgie se fait sur un terrain rabbinique ou d'inspiration rabbinique. La prépondérance de figures des premières générations (*tannaim*) palestiniennes (R. Akiva, R. Ishmael, R. Nehunia b. ha-Kana) pousse Gershom Scholem (1965 : 32) à placer le noyau de ce type de théurgie à l'aube du rabbinisme, en le rendant ainsi contemporain des développements gnostiques. Les recherches plus récentes

49. *Jubilés* X, 12-14, trad. André Caquot, dans Dupont-Sommer, Philonenko, 1987 : 682. Voir : Gruenwald, 1988 : 227 ; Schwartz, 2016 : 192-193.
50. *Sefer ha-Razim*, Margalioth, 1966 : 68-69 ; Trachtenberg, 2004 : 90-97.
51. *Sefer ha-Razim*, Margalioth, 1966 : 86-88.

optent pour la période amoraïte babylonienne (Halperin, 1988 : 11-37) ou la Babylonie postrabbinique (Schäfer, 1992 : 159-160)[52]. Le contexte social et les finalités des mystiques des *Palais* sont manifestement très éloignés de ceux des « magiciens ». Nous ne sommes généralement plus dans une logique instrumentaliste, mais dans une véritable ascension ou descente au sein des mondes divins, en passant par les étages intermédiaires angéliques. Une ascension frayée de dangers que seule la connaissance de la Tora peut contrer. L'épreuve ultime consiste en un véritable examen doctrinal, accompagné d'un exercice d'interprétation (*ibid.* : 39 *sq.*).

Les Noms de pouvoir de Dieu[53] permettant d'ouvrir les portes des Palais divins (Scholem, 1965 : 32), ainsi que les combinaisons reflétant la structure de l'univers (*ibid.* : 79), y occupent une place pivot. Des indices textuels suggèrent que cet exercice symbolique-extatique n'est pas sans conséquences dans le monde matériel. Une variante fait du Nom et de ses combinaisons la source des miracles accomplis par Moïse (Morray-Jones, Rowland, 2009 : 244). Parmi les capacités miraculeuses, le don de la guérison serait, selon un autre passage, le principal legs oral de la révélation du Sinaï : le « Grand Nom de Dieu » a été transmis par Métatron à Moïse et de Moïse oralement, à travers les rabbins, « jusqu'aux hommes de foi et aux possesseurs de la foi afin de guérir toutes les maladies disséminées dans le monde » (Schäfer, 1981, §397). Puisque chaque expérience ascensionnelle réitère celle de Moïse, il ne serait pas inconséquent d'attribuer à cette pratique spirituelle une finalité thaumaturgique. Ces théurgistes-mystiques exerceraient ainsi, selon James R. Davila (2001 : 16, 19, 117-125, 195, 301-302), une fonction de guérisseurs-exorcistes s'apparentant à celle des chamans. À travers leur ascension céleste, ils obtiennent un ascendant sur un monde intermédiaire qui régit divers aspects de l'existence humaine, et peuvent de la sorte exercer une influence restauratrice et apotropaïque (Davila, 2001 : 204-213). Ils se situent par conséquent au cœur de la vie religieuse et sociale des communautés respectives.

Pour séduisant qu'il soit, ce déplacement radical de perspective vers les rituels à finalité pratique éclipse des aspects majeurs qui sous-tendent la vaste majorité du corpus. Tout d'abord, l'élément liturgique[54] et cultuel, qui prend parfois la forme de grandes communions de prière avec les anges dans ce que Peter Schäfer (2010 : 270) appelle une *(comm)unio liturgica*, est structurant pour le corpus. L'ascension ou la descente aux Palais divins afin d'assister à des messes angéliques sont manifestement un pèlerinage symbolique au Temple (Chernus, 1987 : 1-36), rétablissement vertical de l'espace sacré perdu. Des éléments mystiques-quiétistes, avec des exhortations à la méditation et au silence (Schäfer, 1981, §335), complètent le tableau d'une oraison à la fois intérieure et cosmique. Plutôt qu'orientés vers la guérison en tant que finalité

---

52. Schäfer n'écarte pas l'hypothèse d'un milieu rédactionnel amoraïte.
53. Schäfer, 1981, Synopse §357 f[os]. Sur l'Hénoch hébreu, voir la traduction de Mopsik, 1989 : 150-152.
54. Elior (2004) place cette littérature dans la continuité de la tradition sacerdotale.

pratique, on peut dire que ces éléments extatiques, liturgiques, contemplatifs et mystiques *sont* la guérison. Fruits des expériences ascensionnelles, les textes eux-mêmes se dressent en bouclier symbolique, comme le corpus des Mesures de la stature divine (*Shi'ur Qoma*), garantissant intégrité physique et protection (Cohen, 1985 : 20). La transmission du don de la guérison aux initiés comme « aux hommes de foi et aux possesseurs de la foi » établit une équivalence entre foi, d'une part, et prière, liturgie, ascension et connaissance mystique, de l'autre. Chacune d'entre elles est, en elle-même, salvifique. Une autre tradition liée à la littérature des Palais, le récit des dix martyrs[55], semble corroborer cette équivalence. Un chapitre du récit est occupé par l'ascension céleste de R. Ishmaël ben Elisha, qui reçoit ainsi des réponses concernant la destinée de ses compagnons en attente d'un martyre imminent. Au retour de son rapt, R. Ishmaël partage les réponses reçues avec ses confrères, mais ces derniers espèrent aussi un autre don du ciel : la guérison (*refua*)[56]. Occurrence étonnante dans ce contexte, le terme ne peut assurément pas désigner une guérison physique, ou un don de guérir que ces rabbins affrontant la mort souhaiteraient. Son sens est vraisemblablement sotériologique, correspondant à la foi (la signification de leur martyre), aux connaissances divines et à une forme de salut métaphysique.

Le statut de thaumaturges ou « chamans » des sages à l'origine de cette littérature ne peut donc pas être affirmé avec certitude. Il est bien certain néanmoins que ce corpus connaîtra une large diffusion et occupera une place centrale dans les synthèses ultérieures. Nous le retrouvons ainsi dans les écrits ascétiques et mystiques des rabbins piétistes rhénans à partir du XIIe siècle. Membres du grand clan rabbinique des Kalonymos, originaire de Toscane, ces sages « pieux » (*ḥassid*[*im*]) gagnent leur surnom en incarnant une morale exemplaire. Le premier à être ainsi désigné est le poète Samuel ben Kalonymos de Spire, mais le rôle décisif dans la constitution de ce qu'on appelle le piétisme/hassidisme ashkénaze revient à R. Yehuda le Hassid (1150-1217) et à R. Eliezer de Worms (v. 1176-1238). Dans leurs écrits « ésotériques », tout particulièrement chez R. Eliézer de Worms, nous retrouvons des textes et l'esprit de la littérature des Palais, ses aspects théurgiques et mystiques, mais aussi magiques. La tradition des Noms (Dan, 1968 : 19-20 ; Idel, 2005a : 109-114) se conjugue avec une conception émanationniste embryonnaire dérivée à la fois de la tradition néopythagoricienne du *Livre de la Formation* (*Sefer Yetzira*) et de la notion de gloire (*kavod*) divine de Saadia Gaon. Nous y trouvons, pour la première fois, descriptions et consignes pour d'authentiques pratiques de méditation (*hirhur*). Articulées autour des lettres du Nom et des *sefirot*[57], à

55. Dan, 1973 : 15-22 ; Reeg, 1985 : 56.
56. Reeg, recensions VII et X discutées dans Boustan, 2005 : 113-120.
57. Il s'agit de la conception pythagoricienne du *Sefer Yetzira*, très vraisemblablement filtrée par le commentaire de Saadia Gaon (882/892-942).

l'aide de combinaisons (*tzerufin*)[58] et de calculs numériques (*guematria*)[59], ces pratiques visent une expansion de l'esprit « jusqu'à l'infini » (*le-en qetz*)[60]. La méditation et la prière deviennent des pratiques très exigeantes, accompagnées d'ascèse et de pénitences, d'une purification et d'une concentration extrêmes de l'esprit. Les notions à portée mystique d'intention (*kawwana*) et d'attachement au divin (*devequt*), traduisant cette ascension par la concentration, deviendront par la suite centrales dans la tradition kabbalistique (Idel, 1992 : 8-14 ; Dan, 1999 : 46 *sq.*). À ce versant ésotérique de la pensée des Kalonymos correspond une transposition « populaire », destinée à s'incarner dans la vie religieuse, dans laquelle le théurgique glisse vers le magique et le mysticisme vers le piétisme.

Les pratiques, les croyances et la charpente sociale des piétistes ashkénazes sont reflétées dans le *Livre des hassidim* (*Sefer Hassidim* [*SH*]), un compendium attribué à R. Yehuda le Hassid. Structuré en courts chapitres narratifs ou sapientiels, le *SH* reflète la parole du Sage par le biais de jugements et sentences, mais aussi à travers des réponses aux questions et aux faits présentés par les fidèles. Il y transparaît un projet à la fois idéal et social, qui vise à agréger une communauté autour d'une conception fidéiste et piétiste stricte, tout en engageant les principaux aspects de la vie (rapports interpersonnels et intercommunautaires, questions économiques et médicales). Un projet qui n'aurait pas eu, selon Haym Soloveitchik (2002 : 468-469), le grand impact que l'enseignement ésotérique et mystique des Kalonymos a par ailleurs produit. Avec sa grande exigence, la conception piétiste sous-tendant ce dessein[61] serait trop « radicale » pour avoir pu engendrer un véritable mouvement et s'incarner socialement (Soloveitchik, 1976 : 317-318, 335-336 ; 2002 : 470). Fruit d'une imprégnation chrétienne, elle pose l'absolu de la Volonté divine, une confiance/foi (*bitaḥon*) et un abandon à Dieu qui s'expriment dans des pratiques ascétiques et des pénitences. Il est difficile néanmoins de nier au piétisme sa fonction de ciment théologique pour les communautés juives rhénanes. En outre, sa notion forte de Providence n'est pas uniquement l'expression d'un carcan doctrinaire, mais, en premier lieu, une sauvegarde contre les dangers représentés par les communautés chrétiennes ou par certaines pratiques magiques.

En effet, les questions et les faits soumis à l'examen du Sage dans le *SH* témoignent de l'ubiquité de l'élément magique – et même de la sorcellerie, cependant fortement condamnée[62]. De surcroît, l'extrême importance accordée aux rêves, à leur symbolique et à leur exégèse, ouvre aisément la voie aux pratiques mantiques et démonologiques. Selon R. Eléazar de Worms, les rêves sont

58. Ms. British Museum Add 27199 (Cat. Margoliouth 737), f°s 482r°-483r°.
59. *Ibid.*, f° 480r°.
60. *Ibid.*, f°s 169r°-v°.
61. Marcus (1981 : 16-17 ; 55-74) analyse le projet de structuration sociale de R. Yehuda le Hassid comme ayant des fondements « radicaux » et « sectaires ». L'emploi de ces catégories ne nous paraît pas particulièrement pertinent.
62. *SH*, 1988, trad. Gourévitch, §287 : 193. La recension de Gourévitch, basée sur le manuscrit de Parme (De Rossi 1133), diffère sensiblement de celle de Margaliot (éd. Bologne). Nous utilisons ici les deux versions.

« la source des pensées[63] », des états de conscience qui peuvent s'apparenter à la prophétie lorsque l'esprit n'est pas absorbé par les « soucis » quotidiens[64], et à travers lesquels peuvent se manifester des entités angéliques, démoniaques ou spectrales[65]. Un rêve « inspiré » peut façonner la réalité, guérir ou tuer, provoquer de véritables hantises et des phénomènes de possession. Son sens et son pouvoir ont cependant besoin d'être révélés et actualisés car, à l'instar de la Tora, « la bouche de l'âme » qui s'y exprime[66] « parle comme la langue des hommes[67] », de manière énigmatique et imagée[68]. Et lorsque sceller le sens d'un rêve fait la différence entre le salut et la perdition, entre la vie et la mort[69], l'herméneutique onirique devient un outil stratégique essentiel. Elle permet de cultiver et de diriger la puissance spirituelle de ces messages, tout en endiguant les débordements magiques. Les sages perpétuent ainsi la pratique mystique des questions posées aux rêves (*sheelat ḥalom*)[70], mais s'accordent avec Maïmonide[71] sur le fait que les facultés divinatoires ne doivent pas être incitées par des moyens magiques (invocations ou incantations). Les « demandes de rêves » à des fins de divination[72] et de guérison[73] sont périlleuses et conduisent vers la nécromancie, cet *ars pestifera*, selon la formule d'Albert le Grand, qui « use du pouvoir des démons comme antidote[74] ». Les pratiques ascétiques, la prière et la contemplation donnent accès à des niveaux plus profonds de l'âme et, en conséquence, à des paliers plus élevés de l'échelle ontologique (anges, Gloire), tandis que l'interprétation, dont les sages détiennent la clef, décèle le message salutaire.

À la demande spécifique de protection ou de guérison, la parole du sage offre d'abord conseil spirituel. Nonobstant l'attribution de quelques prodiges, les sages hassidim ne sont pas des thaumaturges. Le miracle intervient dans la relation

---

63. Ms. British Museum Add. 27199, f° 488r°.
64. Les écrits des piétistes font état de deux catégories de rêves : d'une part, ceux qui reflètent la psyché et les pensées du sujet, et qui sont en grande partie « non intentionnels/non significatifs » (*eynam mekawwenot*) ; d'autre part, ceux qui naissent d'un lien, établi par la contemplation ou par la magie, avec le monde intermédiaire (angélique), les domaines démoniaques ou les esprits des défunts. On y retrouve une conception, fût-elle embryonnaire, des mécanismes psychiques et de leur expression symbolique. Voir : *SH*, 1957, éd. Margaliot, §441 ; Dan, 1971 : 288-293 ; Dan, 1978 : 109-110 (f° 33r°) ; Kuyt, 2005 : 148-156.
65. Les entités démoniaques et spectrales sont ubiques dans l'onirologie du *SH*. Les anges sont, quant à eux, intimement liés à la qualité des pensées (Dan, 1978 : 108-110). Sur les anges et les rêves : Dan, 1971 : 292-293 ; Kuyt, 2005 : 152-156.
66. Necker, 2001 : 21, §7.
67. TB Berakhot 31b ; TB Yevamot 71a.
68. *SH*, 1988, éd. Gourévitch, §346, 348, 351 : 221-229.
69. *Ibid.*, §354 : 231 ; §374 : 238-239.
70. Il s'agit d'une question théologique ou métaphysique formulée avant le sommeil, à laquelle une réponse est apportée en rêve. La pratique remonte à la littérature des Palais et se perpétue dans la tradition kabbalistique (Schäfer, 1981, §613 ; Idel, 2003 : 12-28 et *passim* ; *idem*, 2005b : 102-105).
71. *Sefer ha-mitzwot*, commandements négatifs 3 (Maïmonide, 1987 : 217).
72. *SH*, 1988, éd. Gourévitch, §357-358 : 231-232.
73. *Ibid.*, §270 : 188-189.
74. Albert le Grand, 1894, *In Lib. IV Sententiarum*, Dist. XXXIV C, art. 9, 3, dans *Alberti Magni Opera Omnia*, vol. XXX : 337.

intime et personnelle avec la divinité que chaque fidèle se doit de cultiver. Le *SH* offre néanmoins des recettes pour des amulettes apotropaïques et de guérison, établies sur des connaissances en démonologie[75]. Concurremment, le recours aux amulettes émanant d'(autres) « sages chrétiens ou juifs[76] » est expressément défendu[77]. Au même titre que l'idolâtrie (*'avoda zara*), la magie de guérison serait un héritage de Baal[78]. Elle constitue surtout – chose bien reflétée dans le compendium – un espace d'échanges fluides avec le monde chrétien, dans une forme de marché du merveilleux. Particulièrement dans le cas de la guérison, les échanges magiques entre les communautés constituent autant d'occasions de conversions. Faisant écho aux récits rabbiniques, le *SH* rapporte ainsi l'*exemplum* d'une mère juive qui refuse d'administrer à son fils malade une potion à base de « pierre du Saint-Sépulcre » donnée (vendue ?) par une chrétienne. Ce refus est trouvé d'autant plus louable que la possible efficacité du traitement n'est pas questionnée[79]. Cette prééminence de la foi sur la vie s'exprime pleinement dans la logique sacrificielle et martyrielle des hassidim ashkénazes.

Devant toute maladie et infortune, la première réponse est la prière, une prière qui n'a pas prioritairement une fonction pétitionnaire ou théurgique. Il s'agit plutôt d'une communion qui permet à l'homme de reconnaître et d'embrasser la « Volonté du Créateur » telle qu'elle se manifeste dans tous les aspects de l'existence : le bien et le mal, la santé et la maladie, ou la tentation avec le châtiment et la récompense qui en découlent[80]. Le monde intermédiaire, les anges comme les démons, ne sont que les instruments du dessein divin (Dan, 1968 : 230-232 ; 1975 : 13-14). Ils ne doivent donc pas être invoqués pour des fins personnelles[81]. Ainsi, si les démons sont la cause immédiate de la maladie[82], la possibilité même de l'affection est soit inscrite dans un ordre préétabli par Dieu soit engendrée par le péché. Plus autonomes que les anges, les démons agissent uniquement dans les limites qui leur sont assignées. Il y a ainsi du faste et du néfaste, des niches temporelles et spatiales pour les bonnes et les mauvaises influences (*ibid.* : 22). Un récit émanant de la tradition piétiste exprime ainsi cette conception déterministe : « Un homme était malade de tendinite et gisait au lit pendant de nombreux jours. Ensuite [après son rétablissement], chaque année au même jour où [les démons] se sont emparés de lui, le malade souffrait et était alité, car Satan et Mamona ont reçu permission de nuire ce jour-là[83]. »

75. *SH*, 1957, éd. Margaliot, §1053.
76. *Ibid.*, §281 : 192.
77. *Ibid.*, §271 : 189 (cf. §304 : 199).
78. *Ibid.*, §1059 : 478.
79. *SH*, 1988, éd. Gourévitch, §919 : 493.
80. Marcus, 1981 : 12-14. L'influence de Saadia Gaon est ici manifeste (voir *Saadia Gaon*, 1859, chap. VII : 142, 144).
81. *SH*, 1988, éd. Gourévitch, §270 : 188-189. Cf. §283 : 192 ; §288 : 193-194.
82. Trachtenberg, 2004 : 198-199.
83. Textes édités par Joseph Dan, 1975 : 15 ; 1978 : 112 (fº 35rº).

Ces aspects déterministes permettent, eux aussi, de contrer les nombreuses « tentations » extra-communautaires reflétées dans le *SH*. L'auteur (anonyme) du texte polémique antichrétien *Nizzahon Vetus*, composé en Allemagne durant le XIIIe siècle, met ainsi à l'œuvre la cosmologie déterministe des piétistes lors d'une critique du culte des saints guérisseurs :

> Une maladie a son temps qui lui est imparti (*zmano*), et elle lui est fidèle (*neeman*) ; elle ne s'étale pas au-delà de sa durée prévue et ne trahit pas sa foi/fidélité (*emuna*), même s'il se trouve que le malade est guéri au moment même où il se tourne vers ces pratiques idolâtres[84].

Et si la guérison ne s'accomplit pas avant le recours au saint, c'est précisément afin de permettre la tentation de l'idolâtrie. Pour les hassidim ashkénazes, la maladie est une mise à l'épreuve[85] (comme l'est aussi ici le rétablissement simultané), le *kairos* de la conscience s'exprimant dans la foi (*emuna*) et la confiance (*bitaḥon*). Ce binôme axial comporte à la fois un aspect actif, qui est désir de repentance et effort d'expiation, et un aspect passif, qui est abandon à la Volonté divine (*Ratzon ha-Boré*) dans l'amour/la gratuité (*ḥesed*), indépendamment de l'issue. Cette Volonté est immédiate dans sa manifestation et métaphysiquement ultime, illimitée et non assujettie à l'Intellect et aux lois de la nature. Sa conjonction avec la temporalité propre de la maladie rend le caractère miraculeux d'une guérison incertain, même pour le malade lui-même. Lorsqu'elle est reconnue, l'action divine est largement corrélée avec la réponse spirituelle et morale du sujet, la sincérité et la pratique des pénitences. Et, fondamentalement, avec l'abandon à la Volonté divine, donc avec la renonciation apparemment paradoxale au désir de rétablissement. Les prières pour la guérison d'autrui ne sont pas découragées, mais leur efficacité ne peut être que minime.

La maladie et le mal-être peuvent donc avoir une étiologie conjoncturelle (l'espace-temps néfaste) ou une étiologie morale (les divers types de péché). L'opération de guérison/la prière est possible pour la première catégorie, ainsi que pour les péchés jugés mineurs. Il est en revanche impossible et défendu d'intervenir dans le cas des péchés graves[86]. Largement partagée par le christianisme médiéval (Ward, 1982 : 58), la conviction que la guérison dépend, du moins en partie, des mérites, est apte à pondérer la soif de surnaturel, tout en offrant une ébauche de théodicée. Mais si l'on cherche à la tempérer, cette soif n'est pour autant jamais tue dans le monde chrétien. Le miracle et le culte des saints représentent un véritable auxiliaire de la foi, aussi bien qu'un facteur majeur de cohésion locale et institutionnelle. La « définition des frontières communautaires » serait ainsi, selon l'analyse de Michael E. Goodich (2007 : 12-13),

84. Berger, 1979 : 217, 5-34 : 147-148 (section hébraïque).
85. Sur la tentation et la mise à l'épreuve chez les hassidim ashkénazes, voir Dan, 1978 : 102-103, 107 (f° 32v^o^).
86. *SH*, 1957, éd. Margaliot, §688 : 348 ; 1988, éd. Gourévitch, §90 : 113 ; §131 : 124. La permissivité des hassidim ashkénazes en matière de « péché » est très restreinte (Soloveitchik, 1976 : 330-335, 337-338).

l'une des principales fonctions de l'économie du surnaturel entre le IVe siècle et la fin du Moyen Âge. Le hassidisme ashkénaze n'offre pas aux communautés juives rhénanes le liant et la puissance structurante d'une telle appartenance miraculée. Son pari est celui d'une transposition sociale de la foi en fidélité (envers la communauté et les autorités religieuses), tout en laissant, comme la littérature rabbinique, la porte ouverte au merveilleux ou au surnaturel pour pallier l'absence du miracle.

Kabbale et hassidisme : miracle perpétuel et guérison cosmique

Émergeant à partir de la fin du XIIe siècle en Provence et Catalogne, la tradition qui sera désignée comme « la Tradition » (*qabbala*) n'est pas seulement un système théorique-contemplatif nourri par des sources néoplatoniciennes, mais aussi une pratique méditative et de prière s'appuyant sur les éléments centraux des traditions antérieures. Parmi les figures considérées comme fondatrices, dépositaires d'une tradition remontant à Élie et aux patriarches, nous trouvons aussi bien des ascètes (*nezirim*) que de grandes autorités rabbiniques, à l'instar de R. Abraham ben David de Posquières (v. 1120-1198). La plupart des kabbalistes ultérieurs sont des rabbins, parfois cumulant le rôle d'autorité halakhique. Nonobstant les nombreuses disputes, les manifestations d'intérêt pour une tradition se revendiquant des patriarches et des prophètes ne sont pas rares parmi les grands rabbins, médecins et philosophes, y compris maïmonidiens et averroïstes.

Comme Maïmonide lui-même, ces derniers voient la prophétie et les miracles comme résultats d'une participation à l'Intellect actif, allant de l'attachement intime (*devequt*) jusqu'à l'union, participation qui découle à son tour du degré d'élévation intellectuelle de l'individu. Cette conception constitue un terrain commun entre le courant voué à représenter « la philosophie » juive et le « platonisme » kabbalistique. Quant aux premiers kabbalistes, ils reconnaissent dans l'union avec l'Intellect, avec sa composante émanationniste, une doctrine compatible avec leur représentation mystique néoplatonicienne. Ils conservent cependant la conception traditionnelle théiste du miracle comme expression directe de la Volonté divine, conception embrassée par des philosophes influents tels que Saadia Gaon, Abraham ibn Ezra et Yehuda Halévi, et résumée ainsi par ce dernier : « Ce qui se produit par un pur décret divin, prodiges et miracles, se passe de causes intermédiaires » (*Kuzari* V : 228). Il s'agit donc de concilier une divinité providentielle avec une conception générale panenthéiste, complexifiée par le schéma émanationniste sefirotique. La Volonté divine, libre, ultime et irréductible, constitue la clef de voûte de cet édifice qui se veut une synthèse entre tradition, expérience intérieure, exégèse et spéculation philosophique. Maïmonide, en revanche, établit une équivalence entre Loi divine/Révélation, lois de la nature et Intellect, ce qui revient à éliminer la manifestation d'une Volonté non intégrable dans l'ordre rationnel universel et, de la sorte, à naturaliser les instances miraculeuses. Remontant à Philon d'Alexandrie – pour lequel même certains miracles bibliques ne contrarient pas les lois de la nature, mais

une représentation obtuse de celles-ci[87] –, cette naturalisation met à l'œuvre l'idée antique des potentialités extraordinaires inscrites dans la structure intelligible de l'univers, au même titre que les phénomènes ordinaires (Grant, 1952 : 217-220). Dans cette perspective, Dieu n'est pas la cause proche des miracles, qui sont contenus dans l'ordre de la nature/Pensée dès la Création du monde[88]. Dans les expériences religieuses fondatrices – prophétie, élection et miracles –, la Volonté divine agit par l'intermédiaire des forces naturelles et psychiques (Kreisel, 1984 : 99-133 ; Sokol, 1998 : 30). La contemplation intellectuelle (*hasaga*)[89] permet au prophète d'actualiser ces possibilités inscrites dans l'ordre supérieur de la Providence/de l'Intellect divin, sans que cela présuppose une mutabilité de la Volonté. L'intellect humain est ainsi « passif » en tant que réceptacle de l'Intellect actif, et « actif » en tant qu'agent de la/sa providence individuelle, dans son effort incessant (*Guide* III, 51) de mise en consonance avec la Providence générale. Lorsque l'individu ne participe pas de l'Intellect, il tombe sous le coup du hasard (*qeri*), c'est-à-dire des contingences qui sont le « destin » des particuliers. Ce hasard est la forme que prend le châtiment divin, un châtiment contenu dans le renoncement même à la contemplation des intelligibles[90].

Cette forme particulière de déisme dérivé de l'aristotélisme arabe implique, pour le médecin Maïmonide, un désaveu de la notion même de guérison miraculeuse ou surnaturelle. La théorie galiénique humorale qu'il embrasse (Margulit, 1962 : 100-110) conçoit la santé du corps et de l'âme comme un état d'équilibre global. Les carences et les excès du corps (la maladie) reflètent ceux de l'âme[91] et sont ultimement causés par « l'ignorance des choses telles qu'elles sont dans leur essence[92] ». L'équanimité et la pondération indispensables à la santé de l'esprit et de la chair s'entretiennent, elles aussi, par la contemplation intellectuelle (*Guide* II, 40). Maïmonide répudie en conséquence les pratiques excessives, notamment l'ascèse[93], composante fondamentale des traditions spirituelles ashkénazes et provençales. D'autre part, le cadre aristotélicien, qui évince l'action à distance, l'intrication des plans de l'existence, la sympathie et les correspondances, suppose une élimination *de facto* du facteur magique, quel que soit son domaine d'applicabilité. La Loi, qui est rationnelle, est de ce fait antagonique avec les arts occultes et les pratiques allogènes – astrologie,

87. Bréhier, 1908 : 182-184 ; Wolfson, 1962 [1947], vol. I : 350-354. Wolfson (1962 : 352, n. 24) est en désaccord avec Bréhier sur une généralisation de ces explications naturalistes à un scepticisme de Philon envers les miracles. Philon semble en effet appliquer cette naturalisation uniquement aux prodiges de nature magique, tandis que le miracle biblique et ses instanciations suprêmes, que sont la Création et la Révélation, représentent le fondement de sa construction théologique.
88. *Guide* II, 19 et 29 ; Maïmonide, 1990, V, 6 : 227-228.
89. Pour une analyse suivie de la question dans le texte arabe du *Guide des égarés*, voir : Touati, 1979 : 331-343 ; Altmann, 1987 : 60-129 ; Raffel, 1987 : 25-71 ; Lévy, 2008 : 473-516.
90. « Épître aux juifs de Montpellier » (sur l'astrologie) dans *Iggerot ha-Rambam*, Maïmonide, 1995, vol. II : 485-486 ; « Épître au Yémen », dans *Iggerotn ha-Rambam*, *idem*, 1995, vol. I : 149-150 (trad. fr. : *idem*, 1983 : 92).
91. *Idem*, 2001, IV : 54-55.
92. *Idem*, 2003 : 77-87.
93. *Idem*, 2001 : 59-64 ; 1961, III : 122-125.

enchantements, divination, charmes/incantations (paroles ayant un effet bienfaisant ou nuisible), nécromancie[94] –, mais aussi avec toute la lignée pythagoricienne et platonicienne du pouvoir intrinsèque de la parole sacrée, dès lors profondément enracinée dans la culture juive. La tradition mystique naissante se doit ainsi de consolider et de légitimer sa position en général, et sa conception théurgique en particulier, définie non pas comme simple « participation », mais comme interdépendance et interaction. L'enjeu n'est plus uniquement la prophétie ou la connaissance, mais la « réparation » (*tiqqun*) du monde et de « Dieu » à travers les structures mêmes de la manifestation.

Si les idées sotériologiques sont moins sensibles dans les premiers écrits kabbalistiques, à partir de la deuxième moitié du XIIIe siècle, avec le cercle de Castille, la notion d'une réparation nécessaire au niveau des manifestations divines devient centrale. Cette réparation est vue soit comme l'ajustement des forces et des principes qui participent de l'émanation, soit comme une union entre les deux *sefirot*/hypostases inférieures du plérome divin. La dernière hypostase, la Présence (*Shekhina*) divine, est source de tout épanchement du Bien : prophétie, bénédiction, paix. Elle est aussi, selon une tradition zoharique, l'instrument des forces rétributives, de mort aussi bien que de guérison : « [P]ar la *Shekhina*, Je fais mourir le coupable et Je fais vivre par elle celui qui est méritant » (*Zohar* I, 23a). Mais ce qui devrait être une présence divine agissante est désormais devenue orpheline, passive et errante. Sa puissance se débat entre le reste du plérome, le monde matériel et les forces des ténèbres. Elle est « l'autel brisé » (2 Ch. 33:16), dont la réparation coïncide avec une guérison cosmique (*Zohar* I, 66b). En lui adressant des prières mystiques « thérapeutiques », kabbalistes et théurges participent de ce processus de réparation qui rétablit les liens et les correspondances (« unifications », *yiḥuddim*) intra-divins, entre l'humain et le divin, ainsi qu'entre le divin et les manifestations matérielles. L'intention mystique (*kawwana*) se dirige vers une Présence représentée en état idéal d'union avec l'aspect masculin, le Fondement ou le Juste (*tzaddiq*), vers un *mysterium coniunctionis* qui est une projection de la rédemption. Le rôle sotériologique et messianique de l'hypostase inférieure (féminine) constituera un pivot des grandes synthèses kabbalistiques, du mouvement messianique sabbatéen (XVIIe siècle) et du hassidisme (à partir du XVIIIe siècle).

Le pouvoir de la Tora et de ses composantes (Noms, mots et lettres) constitue inévitablement une base pour la méditation mystique et pour les formulations théosophiques kabbalistiques. Encodage de la manifestation divine et de la Création, la Tora est un réservoir de miraculeux. Les permutations et combinaisons des lettres sacrées peuvent ainsi se traduire en altérations et mutations dans l'ordre du monde, apparaissant comme surnaturelles (Idel, 1990 : 111, 242-246). Les preuves d'un vif intérêt pour les applications

94. *Idem*, 1961, 4e sect. : 219-220, chap. XI : 329-338 ; *Sefer ha-mitzwot*, commandements négatifs 30-38, *idem*, 1987 : 217-221 ; *idem*, 1856-1866, III, 29 et 37.

pratiques de ces préceptes théurgiques – ce qui est généralement désigné comme kabbale pratique/agissante (*qabbala ma'asit*) – abondent dans les recueils manuscrits kabbalistiques composés ou copiés à toutes les époques et dans toutes les aires culturelles. Il y a aussi des raisons de conjecturer une forme d'implication des kabbalistes dans leurs communautés en tant que guides spirituels et guérisseurs (du moins par le truchement d'amulettes)[95]. Cependant, l'activité mystique-théurgique, dans son élévation, aspire à un au-delà des miracles individuels, à un état rédimé qui rendrait le miraculeux superflu. Selon le kabbaliste Joseph Gikatilla (fin du XIII[e] siècle) : « Dans le monde à venir, nous n'aurons plus besoin de miracles, car nous serons tous des justes (*tzaddiqim*) et nous agirons par amour pour la Volonté de Dieu[96]. » Dans cette vision du processus de rédemption, l'époque messianique apparaît comme le couronnement d'une série de réparations rapprochant conjointement Dieu et l'homme de leur perfection. Le kabbaliste est l'élément actif du processus, mais il ne s'attribue que rarement une fonction réellement messianique. Le premier à cumuler les rôles de mystique, figure messianique et thaumaturge, et à faire ainsi entrevoir la réalité miraculeuse d'un monde réparé, est Isaac Luria (1534-1572).

R. Luria et ses disciples embrassent une vision métaphysique imprégnée de dualisme. L'âme et son enveloppe (*levush*), le corps, sont un mélange de bien et de mal, de lumière et d'obscurité remontant, au-delà du péché originaire, aux drames cosmiques qui sous-tendent le processus même d'émanation[97]. La contraction divine (*tzimtzum*) et l'émanation produisent une série d'accidents cosmiques, avec leurs traces (les écorces, *qelippot*), tandis que la création et la faute du premier homme prolongent ce déséquilibre dans le monde. La réparation (*tiqqun)* consisterait dans la réduction du « mélange » à travers la réintégration des étincelles divines éparpillées parmi les « écorces ». L'idéal serait ainsi « que toutes les âmes sortent des écorces pour qu'il n'y reste plus de sainteté et qu'elles puissent ainsi disparaître définitivement[98] ». Le destin du mystique, indissociable du destin cosmique, est marqué par cet effort permanent d'unification et d'élévation (des étincelles de divin). Le rôle supplémentaire d'un Messie fils de Joseph, « le serviteur souffrant[99] », assumé par Isaac Luria, suppose l'acceptation de supplices et même du sacrifice en vue de cette rédemption. Sa fonction mystique première est d'assister à l'union de la Présence divine avec l'hypostase supérieure masculine, *Yesod* ou le Juste (*tzaddiq*) (Liebes, 1992 : 113-169). Afin de l'accomplir, il se doit de descendre

---

95. Le recours aux amulettes semble avoir été répandu parmi les premières générations de kabbalistes. R. Salomon ben Abraham Adret (v. 1235-1310), disciple de Nachmanide, talmudiste, kabbaliste et grand rabbin de la communauté de Barcelone, défend cette pratique de guérison, au même titre que la mise en œuvre des propriétés occultes et la magie astrale. Voir Schwartz, 2004 : 80.
96. Gikatilla, 1585 : 2.
97. Vital, 1862, I, 1 : 2a et 4a-b.
98. Vital, 1987, *Gen.* III : 22.
99. TB Sukka, 52a ; TB Sanhedrin 98b ; Midrash Ruth Rabba 2 : 14.

au cœur du mal, dans une tentative de provoquer le côté obscur et de « forcer » ainsi la rédemption. Cette catabase, qui aurait causé la mort prématurée de R. Luria (*ibid.* : 135), est directement liée à ses capacités légendaires de guérison, qui découlent autant d'une confrontation permanente avec les forces du mal (contre-magie, démonologie, exorcismes)[100] que d'une grande pureté morale (Fine, 2003 : 357). Le rapport intime jusqu'à l'identification avec la Présence divine, à laquelle on adresse traditionnellement les prières mystiques de guérison[101], couronne cette thaumaturgie sacrée. D'autres capacités extraordinaires procèdent d'une connaissance du destin des âmes, de leurs secrets et de leurs incarnations[102]. En tant que Messie fils de David, son disciple, Hayyim Vital, est quant à lui un guérisseur d'âmes (Fine, 2003 : 152).

La tâche que se donne Luria sera parachevée par le Juste (*tzaddiq*) hassidique. Le hassidisme donne une traduction sociale aux principes kabbalistiques lurianiques[103], tout en intégrant une constellation d'éléments et de traditions populaires, magiques, thaumaturgiques et piétistes. Son fondateur, Israël ben Eliézer Ba'al Shem Tov (le Besht) (v. 1700-1760), ressuscite ainsi, en Podolie, une tradition prophétique qui redonne sa dignité au miracle. Le Besht n'est pas un talmudiste, ni même un kabbaliste reconnu comme tel, mais un « maître du Nom » (*ba'al Shem*), un guérisseur et thaumaturge par la vertu des noms divins. L'hagiographie hassidique le place ainsi dans une tradition thaumaturgique, dans la lignée directe d'un *ba'al Shem* réputé, R. Adam. Ce dernier laisse en héritage au Besht son propre recueil magique, un livre remontant à Abraham[104] et faisant partie de « la racine de l'âme » beshtienne (*shoresh nishmato*) (Mundstein, 1982 : 59). Ce rôle de maître du Nom n'est cependant qu'une première étape d'un destin à dimensions messianiques.

Principalement guérisseurs et exorcistes, les *ba'alei Shem* inscrivent des amulettes (*segullot*, *qame'ot*), rédigent des livres de prières et d'incantations, souvent en clef kabbalistique, et prodiguent divers traitements[105]. Attestés depuis le XIe siècle[106], ces professionnels aussi bien de la magie symbolique que de l'herbologie et de l'astrologie ont probablement des ancêtres parmi les magiciens et théurges de tradition hellénistique. En effet, l'un des textes les plus anciens du corpus des *Palais* désigne les théurges comme des « utilisateurs du Nom » (*meshammeshin ba-shum*) (Scholem, 1965 : 46). Il s'agit, en tout cas, d'une « profession » bien enracinée et acceptée. En bonne tradition rabbinique, le recours aux magiciens est toléré en cas de maladie, particulièrement

100. Chajes, 2003 : 10 ; Weinstein, 2003 : 237-256.
101. Sack, 1994 : 180.
102. Chajes, 2003 : 83-85 ; Fine, 2003 : 93-99.
103. Moshe Idel (2013 : 196-240) démontre que des éléments qui ont pu être considérés comme des innovations hassidiques se retrouvent dans le corpus lurianique. Voir Elior, 2006a : 379-397.
104. Mundstein, 1982, introd. : 58-65 ; Rubinstein, 1991, addenda IV-V : 326-328 ; Etkes, 2005 : 73-74.
105. Etkes (2005 : 27-45) analyse les activités des *ba'alei Shem* à travers deux exemples : R. Beniamin Binush et Yoel ben Uri Halpern.
106. Zimmels, 1952 : 35 ; Ben-Amos, Noy, 2007 : 173-175.

si celle-ci est causée par les mauvais esprits (Trachtenberg, 2004 : 99-100). Certaines autorités rabbiniques encouragent même l'apprentissage de techniques magiques à des fins de guérison et d'exorcismes[107]. Les *ba'alei Shem* occupent de la sorte une place importante au sein des communautés rurales, sans que cela engendre des tensions avec les professionnels de la médecine (Etkes, 2005 : 44). L'appel à des éléments et procédés magiques, comme l'usage des amulettes, n'est d'ailleurs pas rare chez ces derniers. Avec la Renaissance, la pratique médicale devient plus perméable aux notions de propriétés et d'influences, à des éléments astrologiques et même mystiques (Ruderman, 1988 : 27-28). Cependant, à la différence de l'usage médical de ces techniques, pour les *ba'alei Shem* une exigence de pureté ou de purification, d'ascèse et d'humilité conditionne l'efficacité du rituel. Cette exigence n'est pas imposée (uniquement) au malade, comme peuvent le faire certains médecins[108], mais d'abord à eux-mêmes. Le rapport à la guérison est donc profondément subjectif : le pouvoir des remèdes « traverse » le guérisseur. Les *ba'alei Shem* peuvent ainsi aller jusqu'à une représentation de leur mission en clef kabbalistique, avec une place centrale accordée à l'intention mystique (Petrovsky-Shtern, 2004 : 243-244). D'autre part, les périls inhérents à la confrontation avec les démons et les revenants (*dybbuq*), principalement à travers les exorcismes[109], confèrent à cette mission une dimension sacrificielle.

La présence d'éléments kabbalistiques à portée messianique, notamment la *sefira* Présence/*Shekhina* comme objet et source de la réparation/guérison, a certainement contribué aux accusations de cryptosabbatianisme à l'encontre de certains *ba'alei Shem*[110], particulièrement au cours du XVIIIe siècle[111]. La plus retentissante des polémiques autour du sabbatianisme concerne ainsi les activités de guérisseur de R. Jonathan Eybeschütz, grand rabbin d'Altona, Wandsbek et Hambourg, autorité talmudique mais aussi kabbaliste et *ba'al Shem*. En 1751, une dénonciation publique fait état de la présence d'une amulette cryptosabbatéenne dans l'arsenal ésotérique de R. Eybeschütz[112]. Ces accusations ne sont probablement pas entièrement sans fondement, ni étonnantes pour un kabbaliste et thaumaturge dans une époque à sensibilité messianique exacerbée. Hormis des allusions au Messie *Amira*[113], les amulettes sabbatéennes partagent les principes et les éléments formels avec celles des

107. Voir l'exemple de Salomon Luria (v. 1510-1574) dans Chajes, 2003 : 93-95.
108. Sur l'usage des talismans, de la magie astrale et des pratiques spirituelles chez le médecin et kabbaliste italien Abraham Yagel, voir Ruderman, 1988 : 33-34.
109. Petrovsky-Shtern, 2004 : 230-231 ; Etkes, 2005, : 34-35.
110. La rédemption de la *sefira* féminine inférieure, avec laquelle le Messie autoproclamé Shabbatai Tsevi (1626-1676) vient parfois à s'identifier, se trouve également au cœur du scénario messianique sabbatéen. Par ailleurs, Shabbatai Tsevi aurait lui-même opéré des « miracles » grâce à un savoir de *ba'al Shem* (noms divins et démoniaques). Voir Scholem, 2016 : 149.
111. Petrovsky-Shtern, 2004 : 246-247.
112. Scholem, 1991 : 681-685, 707-733 ; Leiman, Schwarzfuchs, 2006 : 229-249.
113. *Amira* est la désignation acronymique (*notariqon*) de Shabbatai Tsevi : *Adonenu Malkenu Yarum Hodo* (« Notre Seigneur, notre Roi, que sa gloire soit exaltée »).

ba'alei Shem : une fusion de magie astrale, théurgie et symboles kabbalistiques. Dans l'un de ses principaux écrits, R. Eybeschütz expose ainsi le rituel de guérison et de « consécration » d'une amulette curative :

> Le principe était de diriger les intentions mystiques (*kawwanim*) vers la [*sefira*] Royaume [la Présence] céleste à la levée du soleil, car il est dans la nature du soleil à l'aube de guérir le malade, comme il est dit : « Le jour se lève, la maladie s'allège » (TB Baba Batra 16b). Et c'est la raison pour laquelle on fait des *kawwanim* et des talismans à ce moment précis, afin de faire descendre l'influx (*shefa'*) du soleil dans sa perfection, et que la guérison puisse advenir pour ce malade[114].

Ce mariage entre conception émanationniste, théurgie et magie astrale se retrouve aussi dans les pratiques et les écrits hassidiques relatifs à la guérison, avec une prééminence accordée à l'union des émanations et à l'unification de la Présence[115]. La différence la plus marquante consiste en une forte composante piétiste qui informe la conception et la pratique hassidiques. Ainsi, l'arrière-petit-fils du Besht, R. Nahman de Bratzlav (1772-1810), expose une forme de médecine astrale dans laquelle l'efficacité du traitement dépend du moment de l'année, correspondant à une énergie particulière de la terre[116]. Chaque remède puise individuellement et spécifiquement sa force (*koaḥ*) dans les sphères célestes, qui sont « l'armée divine[117] ». Tous ces éléments ne sont cependant que des expédients. Les remèdes sont des réceptacles d'influx divin et « ne doivent pas être érigés en principe (*'iqqar*). [...] Le principe de la guérison est Dieu, et Il répond à la prière du Juste (*tzaddiq*) en suspendant les lois et le cours de la nature, et tout cela arrivera à l'avenir, comme disent les rabbins (TB Pessaḥim 68b) : "À l'avenir, les justes ressusciteront les morts et accompliront des miracles[118]." »

Le Besht est considéré par les communautés hassidiques comme le premier de ces justes rendant possibles les vrais miracles comme autant de réponses à une élévation morale et à une pureté de l'intention (*kawwana*) confinant au sacré. Son don prophétique se manifeste par des précognitions, des visions à distance, de la clairvoyance ou des connaissances liées aux vies passées et aux « racines » des âmes (transmigration) (Etkes, 2005 : 47-54). Les guérisons rapportées sont remarquables, et concernent également des maladies mentales[119]. Le Besht guérit aussi bien par la méditation que « par les paroles » (*be-dibburim*)[120], c'est-à-dire les Noms ou les mots des prières qui font descendre l'influx divin (Idel, 1995 : 75-81). Il semble avoir accès à des informations et techniques médicales précises, qui ne sont assurément pas de

114. Eybeschütz, 1983, vol. 1 : 228.
115. Voir ci-dessous et cf. le Maggid de Zlotchov, 1899 : 60-61.
116. Nahman de Bratzlav, 1966, §277 : 276.
117. *Ibid.*, §231 : 264.
118. *Ibid.*, §64 : 177-178.
119. Voir les exemples apportés par Mundstein dans l'introduction aux *Shivhei ha-Besht* (Mundstein, 1982 : 67, n. 23).
120. *Ibid.* : 11b : 170 ; Rubinstein, 1991 : 127.

l'ordre de la connaissance acquise, mais procèdent d'une forme de communion avec l'esprit du malade. Ainsi, devant l'étonnement d'un médecin au sujet d'une guérison qu'il jugeait impossible, le Besht répond : « Toi tu regardes le malade dans sa corporalité (*gashmiut*), moi je le regarde dans sa spiritualité (*ruḥaniut*)[121]. » La maladie elle-même est souvent le signe d'une souffrance spirituelle. La source profonde de tout mal-être physique est, pour R. Nahman de Bratzlav, la nostalgie de l'âme pour sa Source :

> L'homme est orienté (*mistakel*) vers une finalité/sens (*takhlit*), il cherche le pourquoi de sa vie, et ainsi l'âme se languit en permanence de faire la Volonté de son Créateur ; et lorsqu'elle s'aperçoit que l'individu ne fait pas la Volonté du Béni, elle se languit davantage de retourner à sa racine et se rend malade afin de pouvoir quitter le corps humain. C'est ainsi que l'homme est rendu malade[122].

La guérison advient lorsque le malade signale à son âme qu'il est capable de maîtriser ses vices et de retrouver la vraie finalité de son existence. En conséquence, le rôle du *tzaddiq* consiste à reconnecter l'âme à sa Source, à réintégrer le divin et l'humain, et ainsi à rétablir cette paix entre corps, âme et mission d'âme qu'est la santé.

Cette tâche à portée historique et cosmique semble se situer dans une logique d'évolution de l'esprit humain, qui croît vers Dieu. Cependant, selon la fameuse histoire de R. Israël de Ruzhin (Scholem, 1961 : 349-350), chaque génération perd un peu plus des intentions et des unifications mystiques qui procurent la guérison, jusqu'à ne plus garder que des légendes, jusqu'à n'avoir plus d'autre expédient que les récits de miracles. L'intensité du sacré, de l'expérience numineuse, est celle de l'instant ; elle s'éclipse et se corrompt avec l'entrée dans le temps et dans l'histoire. Mais cette pureté qui se donne au temps jusqu'à prendre elle-même la forme de l'impureté n'est rien d'autre que l'ambiguïté essentielle du sacré et de ce qui y touche. La génisse rousse (Nombres 19) qui purifie l'impur et impurifie le pur en est l'étalon, selon l'analyse de Saadia Gaon, le révélateur du rapport qui doit être celui au sacré et qui, tout comme la santé, est question d'équilibre et d'adéquation[123]. R. Nahman de Bratzlav reconnaît dans cet effacement, dans l'abaissement de l'expérience du numineux vers le narratif, le processus de transposition de la Révélation dans le texte de la Tora. La Parole divine est *pharmakon*, elle guérit dans son impureté et tue dans sa pureté. Dans la logique kabbalistique de la manifestation comme occultation, l'« écorce » ou le rhabillage d'impureté qu'est le narratif est ce qui rend possible le transfert de puissance numineuse en vue de la guérison :

> Dans la Tora il y a un médicament pour la guérison et un médicament pour la mort. Pour le non-méritant, la Tora devient une potion mortelle. C'est pourquoi il faut rhabiller son intériorité (*penimiut*) dans d'autres paroles de la Tora. Parfois, même

121. Mundstein, 1982, 24d : 206 ; Rubinstein, 1991 : 229.
122. Nahman de Bratzlav, 1966, §268 : 274.
123. Saadia Gaon, 1859, III : 89-90.

> avec ce rhabillage, [le malade] ne peut toujours pas la recevoir, c'est pourquoi on rhabille la Tora dans des histoires profanes (*sippure devarim ḥitzonim*) afin que la guérison qu'elle recèle puisse être accueillie. [...] Ainsi, la Tora *en elle-même* est actuellement rhabillée dans des contes (*sippure ma'asiut*) parce qu'il n'était pas possible de la communiquer telle qu'en elle-même[124].

L'efficacité thérapeutique de la Parole – noms divins ou simples contes – dépend ainsi de l'ajustement et du rhabillage opérés par le Juste afin de permettre la descente de l'influx divin dans un monde devenu opaque et dans des âmes submergées dans le profane. *Axis mundi*, à la manière de la *sefira Yesod*/Fondement, le *tzaddiq* est le canal et la porte d'entrée du sacré (mouvement descendant, influx divin), de même qu'il incarne l'élévation collective de la communauté (mouvement ascendant, réparation). Sa présence même est accompagnée de la Présence. Ainsi, selon une tradition rapportée dans l'anthologie *Shivḥei ha-Besht*, un rabbin malade fait appel à la fois à un grand médecin et au Besht. Aucun des deux ne peut le guérir, mais le dernier dégage une sacralité immédiatement reconnue par le souffrant : « Besht, lorsqu'il entra chez moi, j'ai su que la Présence/*Shekhina* était avec lui[125]. » Au-delà et en deçà de ses résultats, c'est la présence même du *tzaddiq* qui est miraculeuse, et sa grandeur vient précisément d'un abandon de sa volonté et de ses désirs à la Volonté divine. En acceptant que sa prière ne soit pas exaucée[126], le Juste est anéanti devant Dieu et humble devant les lois de la nature. Il accepte l'existence de temps impartis pour les contingences, tout comme celle de décrets divins. Ainsi le Besht refuse-t-il de tenter la guérison d'un rabbin dont la mort a été décidée dans les hautes sphères célestes[127]. Tout comme chez les piétistes ashkénazes, cet abandon implique à la fois un rapport d'intimité avec le divin (*devequt*) et une foi/confiance (*bitaḥon*) qui est de l'ordre du vécu mystique. L'un des disciples du Besht, le Maggid de Zlotchov (1726-1786), insiste sur la foi comme puissance réelle et condition du miracle de la guérison, même si le *tzaddiq* n'en est pas « digne[128] ». Ces éléments piétistes qui viennent s'ajouter à une pratique extatique rendent ainsi possible le « vrai » miracle et le distinguent aussi bien des agissements magiques que d'une théurgie mystique.

La théurgie présuppose une ascension reliant l'âme à certains aspects ou à certaines hypostases de la manifestation/émanation divine. L'effet surnaturel/miraculeux découle de ce lien, comme c'est le cas de la guérison consécutive au rapport/à l'identification avec la Présence. Le caractère automatique ou mécaniste de ce type de « miracle » est évoqué par un autre disciple du Besht, le Maggid de Mezeritch (1710-1772). Le Maggid semble admettre, selon l'analyse de Joseph Weiss (1960 : 137-147), l'idée d'une réponse « nécessaire »

124. Nahman de Bratzlav, 1966, §164 : 246.
125. Mundstein, 1982, 5c-5d : 149-150 ; Rubinstein, 1991 : 74.
126. Schatz-Uffenheimer, 1993 : 80-92 ; Weiss, 1997 : 69-94.
127. Mundstein, 1982, 19c : 185 ; Rubinstein, 1991 : 188-189 ; Etkes, 2005 : 63-64.
128. Maggid de Zlotchov, 1899 : 58, 139.

implicite dans la logique théurgique, et subséquemment se dispenser du facteur Volonté divine dans l'équation du miracle[129]. En réalité, il ne s'agit point d'une élimination de la Volonté divine, mais du vouloir humain. Par ailleurs, le Maggid met en garde contre la possibilité de « forcer » ou de rendre nécessaire (*hakhriaḥ*) l'exercice divin de la providence[130]. Dans une logique kabbalistique, la fusion entre la Volonté divine et la volonté humaine fait que, de même que la parole du *tzaddiq* participe de sa Source, « la volonté du *tzaddiq* est la Volonté de Dieu[131] ». Cette identification rend la réponse à la prière/contemplation non pas automatique, mais indistincte de la prière. Dans l'état mystique de non-dualité, la distinction entre demande et réponse, contemplation/prière et miracle, est abolie. Il n'y a, par ailleurs, pas de prière mystique pétitionnaire, uniquement une manifestation, sans la résistance de l'individu, de la Volonté ultime. Sans désir, vouloir ou attente, le mystique ne « vit » pas le miracle dans son caractère libre et surprenant, mais le manifeste en tant que tel pour la communauté des hassidim.

Un disciple du Maggid, R. Elimelekh de Lizensk, entend arracher le *tzaddiq* à sa logique mystique, en faisant revenir le caractère d'altérité de la Volonté impénétrable sous la forme de l'émerveillement. L'émerveillement rend le miracle « sensible » pour son canal (aussi), tout en défaisant l'éternelle ambiguïté avec la magie. Ainsi, le magicien n'est pas lui-même émerveillé car il connaît le résultat inévitable de ses formules et agissements. Pour la contemplation du *tzaddiq*, la réponse de Dieu ne doit pas être perçue comme un résultat nécessaire, afin qu'elle soit merveilleuse à ses yeux aussi (Weiss, 1960 : 144-147). Ce critère de vécu subjectif transpose un principe théologique fondamental : ce n'est pas l'inconnu qui est la source du miracle et de son effet, mais l'*inconnaissable*[132]. Cette force irréductible, à la fois personnelle et transcendante, constitue l'élément théiste dont le *tzaddiq* ne peut pas se défaire sans compromettre sa mission. Car la perspective mystique, dans laquelle le but de l'effort spirituel est de rendre le miracle fait et le fait miracle, ne peut pas offrir cette base solide autour de laquelle s'articule la société hassidique.

Le rôle nourricier du Juste (Elior, 2006b : 135), sa fonction spirituelle et sociale de « berger » et de médecin de sa communauté, s'enracinent donc en même temps dans une foi de type biblique (une forme de prophétie) et dans une conception profondément mystique. Son activité thaumaturgique fait signe vers une transcendance réaffirmée, tout en œuvrant à la reconstitution d'une unité organique au sein de la communauté et, implicitement, entre la communauté et Dieu : « [C]ar tout fils d'Israël est un membre de la *Shekhina*[133]. » Selon les

129. Weiss (1960 : 143-144) identifie mécanismes magiques et théurgie.
130. Maggid de Mezeritch, 1909/1910 : 62.
131. *Ibid.* : 26 ; Schatz-Uffenheimer, 1993 : 129-133 ; voir R. Yitzhak de Radzivilow cité par Idel, 1995 : 161.
132. Cette conception rejoint la définition de Thomas d'Aquin : « Mais le miracle est un fait qui cause pleinement l'émerveillement (*admiratione plenum*) parce que sa cause est entièrement cachée (*occulta*). Cette cause est Dieu. » (Thomas d'Aquin, 1894, vol. I, I.1., quest. 105, art. 7. 2 : 790).
133. Mundstein, 1982, 8a : 157 ; Rubinstein, 1991 : 95.

révélations faites au Besht par le Messie lui-même, les temps messianiques adviendront lorsque ces activités d'unification et d'ascension seront universellement répandues (Etkes, 2005 : 86), en d'autres termes, lorsque les fidèles deviendront des justes. C'est le déploiement du miracle au sein d'un monde souffrant et tant nécessiteux qui ouvre graduellement la possibilité de la rédemption. En synthétisant ainsi magie symbolique, théurgie, mystique, messianisme et aspects piétistes du théisme, le *tzaddiq* crée, pour la première fois dans l'histoire du judaïsme, une communauté autour du « vrai miracle », comme avant-goût et promesse d'un état « réparé » du monde. Certes, le miraculeux et l'extatique hassidiques rencontreront une opposition coriace de la part de nombreuses autorités rabbiniques (*mitnaggedim*). Rien n'entamera toutefois la force de cette possibilité tant repoussée, tant attendue.

De par son caractère intime et indéterminable, la guérison surnaturelle se retrouve ainsi au cœur d'un processus historique qui manifeste les tensions et les oppositions les plus profondes de la culture juive, avec ses divers courants et ses rapports aux communautés religieuses environnantes. Sans vouloir apposer une lecture dialectique, il apparaît que ce phénomène, à l'égard du besoin universel qui le sustente, constitue tout autant un facteur de synthèse entre les tendances théistes, mystico-théurgiques et magiques, et subséquemment un vecteur majeur d'articulation des traditions juives vivantes. Embrasser la possibilité de la guérison miraculeuse, c'est dépasser la logique fondatrice de l'exil et de la séparation métaphysique en remaillant la grande chaîne de la manifestation.

Cristina Ciucu
École des hautes études en sciences sociales,
Centre de recherches historiques
cristina.ciucu@ehess.fr

Bibliographie

Agrippa Cornelius, 1575 [1530], *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium*, Cologne, Th. Baum.

Albert le Grand, 1894, *Alberti Magni Opera Omnia*, édité par A. Borgnet, vol. XXX, Paris, L. Vivès.

Altmann Alexander, 1987, « Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics », *in* A. Altmann, *Von der Mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur jüdischen Geistesgeschichte,* Tübingen, Mohr Siebeck, p. 60-129.

Augustin d'Hippone, 1867 (t. V), 1868 (t. XII), 1869 (t. VIII, t. XIII), 1872 (t. X, t. XI), *Œuvres complètes de Saint Augustin*, traduction du latin sous la direction de M. Poujoulat et de M. Raulx, Bar-le-Duc, L. Guérin.

Baumgarten Albert I., 1983, « Miracles and Halakah in Rabbinic Judaism », *The Jewish Quarterly Review*, 73, 3, p. 238-253.

Ben-Amos Dan, Noy Dov, 2007, *Folktales of the Jews,* vol. II : *Tales from Eastern Europe*, Philadelphie, The Jewish Publication Society.

Berger David, 1979, *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. A Critical Edition of the Nizzahon Vetus. Introduction, Translation and Commentary*, Philadelphie, Jewish Publication Society of América.

Bobichon Philippe, 2003, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, vol. I-II, Fribourg, Academic Press.

Bohak Gideon, 2008, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bokser Baruch M., 1985, « Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: the Case of Hanina ben Dosa », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 16, 1, p. 42-92.

Boustan Raanan S., 2005, *From Martyr to Mystic. Rabbinic Martyrology and the Making of Merkavah Mysticism*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Bovon François, Geoltrain Pierre (dir.), 1997, *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

Boyarin Daniel, 1999, *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press.

Bréhier Émile, 1908, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, A. Picard et fils.

Chajes Jeffrey H., 2003, *Between Worlds. Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphie, Pennsylvania University Press.

Chazan Robert, 1989, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response,* Berkeley, University of California Press.

Chernus Ira, 1987, « The Pilgrimage to the Merkavah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism », *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 6, 1-2, p. 1-35.

Cohen Martin S. (éd.), 1985, *The Shi'ur Qomah. Texts and Recensions*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Cumont Franz, 1929 [1906], *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, Geuthner.

Dan Joseph, 1968, *La Doctrine ésotérique des hassidei Ashkénaz* (hébreu), Jérusalem, Mossad Bialik.
—, 1971, « Sur la doctrine des rêves chez les hassidim ashkénazes » (hébreu), *Sinai*, 68, p. 288-293.
—, 1973, « Le récit des dix martyrs. Ses origines et son développement » (hébreu) *in* E. Fleischer (dir.), *Études en littérature présentées à Simon Halkin* (hébreu), Jérusalem, Magnes Press, p. 15-22.
—, 1975, *Études sur la littérature des hassidei Ashkénaz* (hébreu), Ramat Gan, Massada.
—, 1978, « Le Livre des anges/*Sefer Malakhim* de R. Yehuda le Hassid » (hébreu), *Da'at*, 2-3, p. 99-120.
—, 1999, *The « Unique Cherub » Circle,* Tübingen, Mohr Siebeck.
Davila James R., 2001, *Descenders to the Chariot. The People Behind the Hekhalot Literature*, Leyde, Brill.
DeConick April D., 2020, « Traumatic Mysteries: Pathways of Mysticism among the Early Christians », *in* A. A. Orlov (dir.), *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin*, Leyde, Brill, p. 11-51.
Dupont-Sommer André, Philonenko Marc (dir.), 1987, *Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
Elior Rachel, 2004 [2002], *The Three Temples. On the Emergence of Jewish Mysticism*, traduit de l'hébreu par D. Louvish, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization.
—, 2006a, « Kabbale lurianique, sabbatianisme et hassidisme : séquence historique, affinité spirituelle et différences d'identité » (hébreu), *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 2, p. 379-397.
—, 2006b, *The Mystical Origins of Hasidism*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization.
Etkes Immanuel, 2005 [2000], *The Besht. Magician, Mystic, and Leader*, traduit de l'hébreu par S. Sternberg, Brandeis University Press.
Eybeschütz Jonathan, 1983 [xviiie siècle], *Ya'arot Devash*, vol. 1, Jérusalem, s. n.
Ficin Marsile, 1989 [1489], *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, édité et traduit en anglais par C. V. Kaske et J. R. Clark, Binghamton/New York, Medieval and Renaissance Texts and Studies and The Renaissance Society of America.
Fine Lawrence, 2003, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, Stanford University Press.
Ford James Nathan, Morgenstern Matthew, 2019, *Aramaic Incantation Bowls in Museum Collections*, vol. I : *The Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities*, *Jena*, Leyde, Brill.
Geoltrain Pierre, Kaestli Jean-Daniel (dir.), 2005, *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».
Gikatilla Joseph ben Abraham, 1585 [xiiie siècle], *Perush le aggada shel Pessaḥ,* Venise, s. n.
Goodich Michael E., 2007, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Aldershot, Ashgate.
Grant Robert M., 1952, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, North-Holland.

Green William Scott, 1979, « Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition », *in* W. Haase (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. *Principat*, 19, 2, Berlin/New York, Walter de Gruyter, p. 619-647.

Gruenwald Ithamar, 1988, *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Francfort, Peter Lang.

Halperin David J., 1988, *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Harari Yuval, 1997, *Harba de-Moshe. Nouvelle édition et étude* (hébreu), Jérusalem, Akademon.

—, 2017, *Jewish Magic before the Rise of Kabbalah*, Detroit, Wayne State University Press.

Horbury William, 1971, *A Critical Examination of the Toledoth Jeshu*, thèse doctorale, Cambridge, Cambridge University [microfilm].

Idel Moshe, 1990, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany, State University of New York Press.

—, 1992, « L'intention mystique dans la prière à l'aube de la Kabbale : entre Ashkénaz et Provence » (hébreu), *in* S. Bezalel, S. Eliahu (dir.), *Porat Yosef. Studies Presented to Rabbi Dr. Joseph Safran*, Hoboken, Ktav, p. 8-14.

—, 1995, *Hasidism. Between Ecstasy and Magic*, New York, State University of New York Press.

—, 2003, *Les Kabbalistes de la nuit*, traduit de l'anglais par O. Sedeyn, Paris, Allia.

—, 2005a, *Enchanted Chains. Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*, Los Angeles, Cherub Press.

—, 2005b, « On *She'elat Ḥalom* in Hasidei Ashkenaz: Sources and Influences », *Materia Guidaica*, 10, 1, p. 99-109.

—, 2013, « The *Tsadik* and His Soul's Sparks: From Kabbalah to Hasidism », *The Jewish Quarterly Review*, 103, 2, p. 196-240.

Jean Cassien, 2009, *Conférences*, édité par Michael Petschenig, traduit du latin par dom E. Pichery, t. II, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 54.

Jean Chrysostome, 1865, *Œuvres complètes*, t. VIII, traduction du grec sous la direction de M. Jeannin, Bar-le-Duc, L. Guérin.

Kee Howard Clark, 1986, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press.

Kottek Samuel S., 1996, « Demons and Diseases in Bible and Talmud », *in* O. Rimon (dir.), *Illness and Healing in Ancient Times*, Haifa, Reuben and Edith Hecht Museum, p. 32-38.

—, 2000, « Magic and Healing in Hellenistic Jewish Writings », *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 27, p. 1-16.

Krauss Samuel, 1902, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, S. Calvary.

—,1995, *The Jewish-Christian Controversy from the Earliest Times to 1789*, édité et révisé par W. Horbury, vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck.

Kreisel Howard, 1984, « Miracles in Medieval Jewish Philosophy », *The Jewish Quarterly Review*, 75, 2, p. 99-133.

Kuyt Annelies, 2005, « Hasidut Ashkenaz on the Angel of Dreams », *in* R. Elior, P. Schäfer (dir.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan*, Tübingen, Mohr Siebeck, p. 147-163.

Lactance, 1973, *Institutions divines*, livre IV, édité et traduit du latin par P. Monat, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 377.
Leiman Sid Z., Schwarzfuchs Simon, 2006, « New Evidence on the Emden-Eibeschütz Controversy. The Amulets from Metz », *Revue des Études Juives* 165, 1-2, p. 229-249.
Lévy René, 2008, *La Divine insouciance,* Lagrasse, Verdier.
Liebes Yehuda, 1992, « Deux faons d'une biche » (hébreu), *Jerusalem Studies in Jewish Thought,* 10, p. 113-169.
Maggid de Mezeritch (Le), 1909/1910 [xviii[e] siècle], *Sefer Or Tora*, Lublin, s. n.
Maggid de Zlotchov (Le), 1899 [xviii[e] siècle], *Mayyim Rabbim*, Varsovie, s. n.
Maïmonide Moshe, 1856-1866, *Le Guide des égarés,* édité et traduit de l'arabe par S. Munk, Paris, A. Franck, 3 vol.
—, 1961, *Le Livre de la connaissance*, traduit de l'hébreu par V. Nikiprowetzky et A. Zaoui, Paris, Presses universitaires de France.
—, 1983, *Épîtres,* traduit de l'hébreu par Jean de Hulster, Lagrasse, Verdier.
—, 1987, *Le Livre des commandements. Sefer Hamitsvoth*, traduit de l'hébreu par A.-M. Geller, Lausanne, L'Âge d'Homme.
—, 1990, *Commentaire du Traité des pères* (*Pirqé Avot*), traduit de l'hébreu par É. Smilévitch, Lagrasse, Verdier.
—, 1995, *Iggerot ha-Rambam,* édition des textes hébreux et árabes par Isaac Shailat, Jérusalem, Shailat Publishing, 2 vol.
—, 2001, *Traité d'éthique. Huit chapitres*, traduit de l'hébreu par R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer.
—, 2003, *La Guérison par l'esprit*, traduit de l'hébreu par L. Cohen, Paris, Bibliophane-D. Radford.
Marcus Ivan G., 1981, *Piety and Society. The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leyde, Brill.
Margalioth Mordecai, 1966, *Sefer ha-Razim, édité à partir de fragments de la Geniza et autres sources* (hébreu), Jérusalem, Yediot Ahronot.
Margulit David S., 1962, *Les Sages d'Israël en tant que médecins* (hébreu), Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook.
Meerson Michael, Schäfer Peter, Deutsch Yaacov (éd.), 2014, *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus, Two Volumes and Database,* vol. I : *Introduction and Translation*, Tübingen, Mohr Siebeck.
Meyer Marvin, 2003, « The Prayer of Mary in the Magical Book of Mary and the Angels », *in* S. Noegel, J. Walker, B. Wheeler (dir.), *Prayer, Angels and the Stars in the Ancient and Late Ancient World*, University Park, Pennsylvania State University Press, p. 57-67.
Meyer Marvin, Smith Richard (dir.), 1999, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power,* Princeton, Princeton University Press.
Midrash Tanhuma, 1733, Amsterdam, s. n.
Misgav Haggai, 2018, « Jewish-Aramaic Incantation Bowls », *in* D. Negev, H. Himzi (dir.), *The Antiquities Department of the Civil Administration Report*, Jérusalem, p. 53-72.
Mopsik Charles, 1989, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, Lagrasse, Verdier.
Morray-Jones Christopher R. A., Rowland Christopher, 2009, *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Leyde, Brill.

Moshe ha-Cohen de Tordesillas, 1972 [xive siècle], *Sefer 'Ezer ha-emunah*, édité par Yehuda Shamir, Coconut Grove, Field Research Projects.

Mundstein Joshua (éd.), 1982, *Shivḥei ha-Besht*. Facsimilé d'un manuscrit unique, avec comparaison des variantes (hébreu), Jérusalem.

Nahman de Bratzlav, 1966 [xviiie-xixe siècle], *Liqqute Moharan*, New York, s. n.

Naveh Joseph, Shaked Shaul, 1993, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jérusalem, Magnes Press.

Necker Gerold (éd.), 2001, *Das Buch des Lebens* ; *Sefer ha-Ḥayyim. Edition, Übersetzung und Studien*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Noy Dov, 1988, « The Talmudic-Midrashic "Healing Stories" as a Narrative Genre », *Koroth*, 9, p. 124-146.

Origène, 1967, *Contre Celse*, édité et traduit du grec par M. Borret, vol. I-II, Paris, Le Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 132.

Petrovsky-Shtern Yohanan, 2004, « The Master of an Evil Name: Hillel Ba'al Shem and His "Sefer Ḥa-Heshek" », *Association for Jewish Studies Review*, 28, 2, p. 217-248.

Pic de la Mirandole Jean, 2006 [1486], *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, édité et traduit du latin par B. Scheffer, Paris, Allia.

Porterfield Amanda, 2005, *Healing in the History of Christianit*y, Oxford, Oxford University Press.

Raffel Charles M., 1987, « Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence », *Association for Jewish Studies Review*, 12, 1, p. 25-71.

Reeg Gottfried (éd.), 1985, *Die Geschichte von den Zehn MärtyrernSynoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Roberts Colin H., 1979, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, Oxford University Press (for the British Academy).

Rosenfeld Ben-Zion, 1999, « R. Simeon bar Yohai: Wonder Worker and Magician Scholar, Sadiq and Hasid », *Revue des Études Juives*, 158, 3-4, p. 349-384.

Rosenthal Yehuda, 1967, *Meḥqarim u-Meqorot*, vol. I, Jérusalem, Ruben Mas.

Rubinstein Abraham (éd.), 1991, *Shivhei ha-Besht*, Jérusalem, Ruben Mas.

Ruderman David B., 1988, *Kabbalah, Magic and Science. The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*, Cambridge, Harvard University Press.

Saadia Gaon, 1859, *Emunot we-De'ot*, traduction hébraïque par Yehuda ibn Tibbon, Leipzig, s. n.

Sack Bracha, 1994, « La doctrine éthique de R. Moshe Cordovero : quelques observations » (hébreu), *in* M. Idel, D. Dimant, S. Rosenberg (dir.), *Hommage à Sara. Études sur la philosophie juive et la kabbale offertes au Professeur Sara O. Heller Wilensky* (hébreu), Jérusalem, Magnes Press, p. 163-183.

Safrai Chana, Safrai Zeev, 2004, « Rabbinic Holy Men » *in* M. Poorthuis, J. J. Schwartz (dir.), *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Leyde, Brill, p. 59-78.

Schäfer Peter (éd.), 1981, *Synopse zur Hekhalot Literatur*, Tübingen, Mohr Siebeck.

—, 1992, *The Hidden and the Manifest God*, New York, State University of New York Press.

—, 2010, « Hekhalot Literature and the Origins of Jewish Mysticism », *in* M. Goodman, A. Philip (dir.), *Rabbinic Texts and the History of Late Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press (for the British Academy), p. 265-280.

Schatz-Uffenheimer Rivka, 1993, *Hasidism as Mysticism. Quietistic Elements in Eighteenth-Century Hasidic Thought*, Princeton/Jerusalem, Princeton University Press/Magnes Press.

Schechter Solomon, 1908, *Studies in Judaism. Second Series*, Philadelphie, The Jewish publication society of America.

Scholem Gershom, 1961, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken.

—, 1965, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary of America.

—, 1991, *Recherches sur le sabbatianisme* (hébreu), édité par Yehuda Liebes, Tel Aviv, Am Oved.

—, 2016 [1975], *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, 1626-1676, Princeton, Princeton University Press.

Schwartz Dov, 2004, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Leyde, Brill.

Schwartz Michael D., 2016, *Scholastic Magic. Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton, Princeton University Press.

Sefer Hassidim (*SH*), 1957, édité par Réuven Margaliot, Jérusalem.

Sefer Hassidim, le guide des hassidim (*SH*), 1988, traduit de l'hébreu par R. Éd. Gourévitch, Paris, Le Cerf.

Sefer ha-Zohar, 1970, édité par Reuven Margaliot, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 3 vol.

Seidel Jonathan, 2003, « Possession and Exorcism in the Magical Texts of the Cairo Geniza », *in* M. Goldish (dir.), *Spirit Possession in Judaism. Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit, Wayne State University Press, p. 73-98.

Siméon ben Zemah Duran, 1970 [xive-xve siècle], *Qeshet u-Maguen*, Jérusalem, s. n.

Skemer Don C., 2006, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park, Pennsylvania State University Press.

Sokol Moshe, 1998, « Maimonides on Freedom of the Will and Moral Responsibility », *The Harvard Theological Review*, 91, 1, p. 25-39.

Soloveitchik Haym, 1976, « Three Themes in the *Sefer Hasidim* », *Association for Jewish Studies Review*, 1, p. 311-357.

—, 2002, « Piety, Pietism and German Pietism: *Sefer Hasidim I* and the Influence of Hasidei Ashkenaz », *The Jewish Quarterly Review*, 92, 3-4, p. 455-493.

Thomas d'Aquin, 1894, *Summa Theologica,* vol. I-III*,* Rome, Forzani.

Tinker George E., 1983, *Medicine and Miracle. A Comparison of Two Healing Types in the Late Hellenistic World*, thèse doctorale, Berkeley, Graduate Theological Union [microfilm].

Touati Charles, 1979, « Les deux théories de Maimonide sur la Providence », *in* S. Stein, R. Loewe (dir.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History presented to Alexander Altmann*, Tuscaloosa, University of Alabama Press, p. 331-343.

Trachtenberg Joshua, 2004 [1939], *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, Philadelphie, Pennsylvannia University Press.

Vermes Geza, 1972, « Hanina ben Dosa. A Controversial Saint from the First Century of the Christian Era », *Journal of Jewish Studies*, 23, 1, p. 28-50.

—, 1973, « Hanina ben Dosa. A Controversial Saint from the First Century of the Christian Era », *Journal of Jewish Studies*, 24, 1, p. 51-64.

Vital Hayyim, 1862 [xvie siècle], *Sha'are ha-Qedusha*, Lemberg, s. n.

—, 1987, *Sefer ha-Liqqutim,* Jérusalem, Qol Yehuda.

Ward Benedicta, 1982, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 1000-1215*, Philadelphie, Pennsylvannia University Press.

Weinstein Roni, 2003, « Kabbalah and Jewish Exorcism in Seventeenth-Century Italian Jewish Communities: The Case of Rabbi Moses Zacuto », *in* M. Goldish (dir.), *Spirit Possession in Judaism. Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit, Wayne State University Press, p. 237-256.

Weiss Joseph, 1960, « The Great Maggid's Theory of Contemplative Magic », *Hebrew Union College Annual*, 31, p. 137-147.

—, 1997, *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism*, Oxford, The Littman Library of Jewish Civilization.

Wolfson Harry Austryn, 1962 [1947], *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I, Cambridge, Harvard University Press.

Yehuda Halévi, 1994, *Le Kuzari*, traduit de l'arabe et de l'hébreu par Ch. Touati, Lagrasse, Verdier.

Zimmels Hirsch Jakob, 1952, *Magicians, Theologians and Doctors. Studies in Folk-medicine and Folk-lore as Reflected in the Rabbinical Responsa, 12th-19th Centuries*, Londres, E. Goldston.

La guérison surnaturelle dans les grands courants du judaïsme : de la magie au miracle

Le présent article esquisse les grandes lignes d'une histoire doctrinaire et sociale de la guérison surnaturelle au sein des principaux courants religieux, piétistes et mystiques juifs (du II*e au* XVIII*e siècle). Souvent indiscernable du fait magique et intimement lié à la question des conversions/apostasies, ce type de thaumaturgie entraîne des positionnements oscillant entre tolérance, méfiance et appropriation polémique. L'acceptation graduelle de la possibilité du « vrai miracle » coïncide avec l'émergence et le développement d'un piétisme mystique qui se traduit socialement dans le mouvement hassidique, alliant guérison miraculeuse et guérison du monde.*

Mots-clés : Talmud, midrash, kabbale, piétisme ashkénaze, hassidisme, magie, théurgie

Supernatural Healing in Jewish Thought: from Magic to Miracle

The present article aims to sketch out the main lines of a doctrinal and social history of preternatural healing within Jewish religious, pietistic and mystical movements (2nd to 18th centuries). Often indistinguishable from magic, and intimately related to the question of conversion/apostasy, this type of thaumaturgy triggers attitudes that oscillate between tolerance, mistrust

and polemical appropriation. The gradual acceptance of the possibility of a "genuine miracle" correlates with the emergence and development of a mystical pietism that is socially expressed in the Hassidic movement, with its merging of miraculous healing and universal restoration.

Keywords: Talmud, Midrash, Kabbalah, Ashkenazy pietism, Hassidism, magic, theurgy

La curación sobrenatural en las grandes corrientes del judaísmo : de la magia al milagro

El presente artículo esboza las líneas maestras de una historia doctrinal y social de la curación sobrenatural dentro de los movimientos religiosos, pietistas y místicos judíos (siglos II al XVIII). A menudo indistinguible de la magia e íntimamente relacionada con la cuestión de la conversión/apostasía, este tipo de taumaturgia desencadena actitudes que oscilan entre la tolerancia, la desconfianza y la apropiación polémica. La aceptación gradual de la posibilidad del "milagro genuino" se correlaciona con el surgimiento y desarrollo de un pietismo místico que se expresa socialmente en el movimiento jasídico, con su fusión de curación milagrosa y reparación universal.

Palabras clave : Talmud, midrash, Kábala, pietismo Ashkenazi, jasidismo, magia, teúrgia